

geotema

Pàtron editore

21

Orizzonti spirituali e itinerari terrestri



Organo ufficiale dell'Associazione Geografi Italiani

Geotema - Riv. Quadrimestrale - Anno VII n. 3 settembre/dicembre 2003 - Sped. in abb. postale 45% - Ar. 2 comma 20/b legge 662/96 - Filiale di Bologna
Pàtron Editore - Via Badini 12 - 40050 Quarto Inferiore - Bologna



Direttore
Alberto Di Blasi
Ufficio di Redazione
Giuseppe Campione (Direttore Responsabile)
Ugo Leone (Direttore Responsabile)
Franco Farinelli
Carlo Pongetti
Andrea Riggio

Orizzonti spirituali e itinerari terrestri a cura di Graziella Galliano

INTRODUZIONE	Graziella Galliano	Orizzonti spirituali e itinerari terrestri	3
ORIZZONTI	Massimo Introvigne	La "guerra al terrorismo": scontro di civiltà o guerra civile islamica?	9
	Hakim El Ghissassi	Lettre ouverte: pour un islam libéré des archaïsmes	11
ITINERARI	Pierpaolo Careggio, Girolamo Cusimano, Daniela Santus	Yerushalaïm, Al-Kuds, Gerusalemme: città tre volte santa	13
	Gabriella Amiotti	Santuari e luoghi di culto nella Tabula Peutingeriana	53
	Attilio Bislenghi	Il culto itinerante di Santa Liberata, martire aquitanica	59
	Marisa Malvasi	"Sotto il Monte Giovanni XXIII". Un caso di turismo religioso	68
	Giuseppe Rocca	Luoghi, itinerari e assetti spaziali nella vita di una comunità religiosa. Il caso dell'Ordine Somasco	76
	Nicoletta Varani	Etnie e Religioni nel quadro geopolitico della nuova Nigeria	98
LA RICERCA IN FIERI	Margherita Azzari, Laura Cassi, Monica Meini, Valeria Santini	Santi e nomi di luogo in Toscana: prime riflessioni	121
	Francesca Cantaluppi	Sulle orme di Gandhi: ASSEFA e l'India	127
IL DIBATTITO	Giuliana Andreotti	Geografia umana e religione: domini non più comparabili	133
	Roberto-Christian Gatti	Per una geografia del <i>religioso</i>	135



I soci AGEI riceveranno gratuitamente la Rivista. Per i non soci la quota abbonamento annuo è fissata in € 40,00 (estero € 45,00). Tale quota deve essere versata sul c.c.p. 16141400, intestato a Patron Editore, Via Badini 12, 40050 Quarto Inferiore (Bologna).

Prezzo del singolo fascicolo: € 15,00 (estero € 17,00).

Stampa

LI.PE, Litografia Persicetana, S. Giovanni in Persiceto, Bologna

Abbonamenti, amministrazione

per informazioni rivolgersi a Patron Editore - Via Badini, 12

Quarto Inferiore 40050, Bologna

Tel. 051-767003 - Fax 051-768252

e-mail: info@patroneditore.com

Sito: www.patroneditore.com

Registrazione Tribunale di Bologna n. 6441 del 29.4.95

Per eventuali indicazioni di carattere editoriale preghiamo rivolgersi al Prof. Ugo Leone, Dipartimento di Analisi delle Dinamiche Territoriali e Ambientali «F. Compagna», Via Rodinò 22, 80134 Napoli, tel. 081-2538222.

L'Editore fornirà ad ogni Autore 25 estratti gratuiti dell'articolo pubblicato. A richiesta potranno essere forniti un numero superiore dei medesimi a pagamento.

Gli articoli vanno forniti sia in stampato dattiloscritto che su dischetto, con qualsiasi programma.

Orizzonti spirituali e itinerari terrestri

Orizzonti spirituali...

Questo fascicolo costituisce il secondo appuntamento del Gruppo di lavoro AGEI “Geografia e Religione” fondato nel 1999 in occasione dell’approssimarsi del Giubileo del 2000. Allora era parso utile riprendere il tema del rapporto geografia/religione impostato scientificamente da Pierre Deffontaines nel 1948 e ripreso solo sporadicamente dagli studiosi fino agli anni ’90. A partire dagli anni novanta si assiste ad un maggiore impegno nella ricerca, perché il geografo delle religioni si è reso conto che non può leggere i fenomeni religiosi come semplici fattori di modellamento del paesaggio o di mera definizione dei generi di vita (Galliano, 2002, p. 3), ma si propone di leggere il fenomeno religioso contemporaneo alla luce di una prospettiva che muove da un’esigenza di tipo geografico pur senza esaurirsi in essa.

Il Giubileo ha favorito gli studi di storia delle religioni, soprattutto sul cristianesimo, ma si sono moltiplicati anche quelli sulla secolarizzazione, o “desacralizzazione del sacro”, come recita il sottotitolo di una raccolta di saggi di Umberto Galimberti (2000). Più di recente, sul ritorno del sacro e la rivincita delle religioni è soprattutto – ma non solo – quanto è accaduto l’11 settembre 2001 negli USA e l’11 marzo 2004 a Madrid che ha indirizzato gli studi e le ricerche sull’islamismo, anzi sugli islam e i movimenti fondamentalisti, orientando in gran parte l’editoria sia internazionale che nazionale.

Nel recente saggio di Rodney Stark e Massimo Introvigne, *Dio è tornato. Indagine sulla rivincita delle religioni in Occidente* (2003), viene illustrata con

una serie di argomentazioni la rivincita della religione soprattutto dal punto di vista sociologico, prescindendo da giudizi di valore e di valutazione delle verità delle varie professioni religiose. Come in precedenti studi, viene presa in considerazione la struttura del mercato del sacro, ricorrendo a nuovi metodi interpretativi. Dai risultati emerge che la diffusione del pluralismo nel mondo richiederà una maggiore e approfondita conoscenza delle pratiche religiose, sottolineando però come, in Italia e in Europa, sia possibile che ad un aumento della *quantità* della religione non corrisponda necessariamente un aumento della *qualità* delle presenze.

Per tutto il 2003, i *mass media* hanno sostenuto il dibattito sulla presenza o sull’assenza delle “radici cristiane” nella bozza della Costituzione Europea, sulla base di motivazioni alquanto diverse, e per il veto della Francia, nel 2004, si è optato definitivamente per la seconda all’atto della ratifica. In questa fase così delicata per il futuro degli Stati europei, Giovanni Paolo II ha auspicato un’Europa di chiese cristiane e ha incrementato le iniziative e gli incontri internazionali sul dialogo interreligioso. L’invito del Pontefice alla giornata del digiuno del 5 marzo 2003 per scongiurare la guerra in Iraq è stato accolto da moltissimi italiani, non tutti facenti parte del mondo cattolico: erano infatti presenti seguaci delle altre chiese cristiane e anche ebrei e musulmani. Ad essi si sono uniti *leaders* non credenti del mondo intellettuale, politico e sindacale in Piazza S. Pietro, rilasciando dichiarazioni anche molto interessanti; benché il digiuno, pur mirato alla pace sbandierata con i vivaci vessilli, non abbia significato per tutti la stes-

sa cosa. A noi è parso che dalla suddetta manifestazione emergesse la necessità di costruire nuove identità (e spiritualità) religiose individuali e collettive, a significare un passaggio epocale ad un'altra nuova età dell'umanità che sembra ormai da qualche tempo definirsi nei tratti di un'era post-cristiana (Galliano, Gatti, 2003, pp. 105-107). Agli osservatori esterni il nostro Paese può essere sembrato ancora profondamente cattolico, oppure può essere stata colta la capacità organizzativa della Chiesa cattolica, che cerca di adeguarsi ai ritmi della modernizzazione e, soprattutto, interviene in campo internazionale dichiarandosi contro la guerra in Iraq, un Paese islamico, in nome della pace universale.

Da diversi anni, nei messaggi pronunciati per le Giornate mondiali della pace, sono raccolte le riflessioni del Pontefice sulla salvaguardia della natura, sulla custodia dei beni della Terra e sulle trasformazioni dell'ambiente, in particolare dell'ambiente umano, nell'ottica di uno sviluppo sostenibile. In recenti incontri internazionali la difesa dell'ambiente è stata interpretata come strumento per il dialogo interreligioso (www.rsesymposia.org/Declaration; Galliano, 2004).

Quest'obiettivo coincide con l'impegno assunto di recente dalle religioni le quali, ovunque nel mondo, rilasciano dichiarazioni in cui chiedono nuove strategie politiche nazionali, pianificando attività educative tese a costruire uno sviluppo umano sostenibile, sia per proprio conto, sia in collaborazione con organizzazioni ambientaliste storiche. Il *Worldwatch Institute* di Washington, nel suo Rapporto annuale sullo stato del pianeta (2003), individua cinque caratteristiche delle istituzioni religiose in grado di contribuire a costruire un mondo sostenibile: capacità di creare cosmologie, autorità morale, vasta base di fedeli, rilevanti risorse materiali e capacità di costruzione della comunità. La prima caratteristica è generalmente presente nelle religioni sotto forma di miti, racconti fondatori in grado di impegnare le persone al livello più profondo della sfera della propria affettività: presso molte popolazioni, i racconti della creazione offrono modelli interpretativi sia della genesi dell'universo (cosmologia), sia del fine ultimo della vita dell'uomo (teleologia).

Nel Rapporto si osserva che nelle tre grandi tradizioni monoteistiche (ebraismo, cristianesimo e islam) la natura avrebbe un'importanza secondaria in quanto Dio trascende il mondo naturale, che può pertanto essere considerato come un insieme di risorse a disposizione dell'uomo; prospettiva, questa, cui alcuni imputano lo sviluppo, rovinoso e distruttivo, degli ultimi tre secoli. L'indu-

ismo e il buddismo, dal canto loro, trasmetterebbero insegnamenti sul mondo naturale spesso contraddittori: il primo ponendo l'accento sulla natura illusoria del mondo materiale e sulla necessità del superamento della sofferenza per l'ingresso nel mondo eterno dello spirito; il secondo, indicando la meditazione come un mezzo per raggiungere il nirvana. L'interesse per il mondo ultraterreno dovrebbe annullare quello per il degrado ambientale; tuttavia, entrambe queste religioni attribuirebbero fondamentale importanza all'adempimento del dovere che spesso comprende anche l'obbligo di proteggere l'ambiente. In particolare, gli induisti rivestirebbero di sacralità i fiumi, mentre i buddisti sarebbero più impegnati nella difesa delle foreste. Il confucianesimo e il taoismo riunirebbero invece, da parte loro, in un'unica dimensione, l'umano, il divino e il mondo naturale, rispettando l'armonia fra i tre mondi. Tuttavia, la diffusione dell'ideologia comunista da un lato, e lo sviluppo industriale dall'altro, avrebbero fatto declinare nel tempo questi valori. Per quanto riguarda, infine, le religioni cosiddette "tradizionali", esse conserverebbero un profondo senso di gratitudine verso la Terra per la sua fertilità. Dopo aver illustrato le altre quattro caratteristiche delle istituzioni religiose, il Rapporto precisa che se è vero che i problemi ambientali palesano una sempre maggiore comunione d'interessi fra comunità religiose e ambientaliste, tanto che si sta via via rafforzando la capacità di lavorare insieme per l'Agenda della sostenibilità dello sviluppo, sul cammino della cooperazione vi sono tuttavia anche ostacoli rilevanti i quali, se si vuole raggiungere il pieno impegno terreno e spirituale, andranno giocoforza affrontati con estrema attenzione.

Nell'ultimo ventennio, gli incontri fra gruppi religiosi e ambientalisti hanno visto incrementare la loro frequenza in maniera notevole: a partire dall'incontro interreligioso promosso nel 1986 dal WWF ad Assisi con i rappresentanti delle cinque maggiori religioni del mondo (ebraismo, cristianesimo, islam, induismo e buddismo), numerose assemblee ed importanti iniziative si sono succedute nel tempo, alcune delle quali accessibili anche attraverso la rete *internet*, come la *National Religions Partnership for the Environment* negli USA e l'*Alliance for Religions and Conservation* in Gran Bretagna, che riuniscono comunità di diversa appartenenza religiosa allo scopo di esaminare strategie idonee a risvegliare le coscienze per promuovere azioni in campo ambientale (AA.VV., *State of the World 2003*).

Questo mentre, sempre nel 2003, in Francia suscita scalpore l'ultimo libro di Danièle Hervieu-



Léger sul cattolicesimo, definito *la fin d'un monde*. La studiosa coglie nel segno il problema fondamentale, inserendosi all'interno della *querelle* tra la secolarizzazione e la rivincita delle religioni, fra l'atteggiamento anticlericale dei *media* e la richiesta di rivisitazione del passato alla Chiesa cattolica. Accusando la Chiesa cattolica di aver mantenuto un'antica concezione degli usi e costumi delle popolazioni, la studiosa francese sostiene che ciò è quanto le ha fatto perdere legittimità e credibilità, sottraendole anche gli strumenti culturali per seguire la società attuale (Garelli, 2003, pp. 814-815). In una società come quella francese, che ha fissato nella laicità uno dei cardini fondamentali del suo passato e del nuovo pluralismo religioso (si pensi alla legge sul divieto di introdurre simboli religiosi nelle scuole), la crisi della componente cattolica coinvolge anche la memoria religiosa e quindi anche l'identità sociale.

Rispetto allo scenario francese, quello italiano è segnato da un pluralismo religioso più recente e quantitativamente meno rilevante, ove il cattolicesimo ha registrato una crisi più contenuta. Tuttavia, la continua e massiccia immigrazione extracomunitaria comincia ad influire significativamente sulle strutture demografiche e sulle attività economiche, nel quadro religioso come in quello politico. I due milioni di italiani appartenenti a una religione non cattolica – stima dell'*Enciclopedia delle Religioni* nel 2001 (AA.VV., 2001) – sono senza dubbio aumentati, come si moltiplicano le richieste delle cosiddette minoranze di essere inserite nell'ordine giuridico e legislativo italiano secondo Intese stipulate con i relativi rappresentanti. A partire dagli anni '80, lo Stato italiano ha riconosciuto le Intese dapprima con la Chiesa valdese, poi con la Comunità ebraica, con l'Assemblea di Dio e con l'Unione delle chiese avventiste. Nel 1993, sono state stipulate le Intese con l'Unione cristiana evangelica battista e due anni dopo con la Chiesa evangelica luterana. Una ventina di altre confessioni religiose sono riconosciute come "culti ammessi" (Chiesa ortodossa, Comunità armena di rito georgiano, Fondazione Bahai, Movimento evangelico Fiumi di potenza, Centro islamico culturale, Chiesa cristiana millenarista, Unione buddista, Congregazione dei Testimoni di Geova ...) e le richieste di Intese volte al Ministero dell'Interno sono in continuo aumento, soprattutto da parte dei musulmani, dei movimenti spirituali di origine induista, degli ortodossi e dei mormoni. La stipulazione di Intese fra i movimenti spirituali e lo Stato italiano consente ai primi, fra l'altro, il diritto all'8% delle quote fiscali versate dai contribuenti italiani per l'IRPEF, di dedurre dal reddito

imponibile le donazioni alla propria confessione e l'invio di propri rappresentanti ad insegnare religione nelle scuole pubbliche. Tali accordi non hanno un peso solo politico-religioso ma un riflesso assai importante sul territorio: si pensi alla costruzione dei nuovi edifici per il culto in Italia e alla diffusione di nuove pratiche religiose, connotati di una nuova realtà nei luoghi storici della cattolicità, che solo una decina d'anni fa non era neppure immaginabile.

Il mosaico religioso che si viene così configurando ha promosso un vasto dibattito sul piano religioso, su quello sociale e su quello culturale, accompagnato da una ricca letteratura sui principi dogmatici delle diverse religioni (a cura degli stessi appartenenti che vogliono offrire le chiavi di lettura dei testi di riferimento), mentre altri studiosi cercano nuovi approcci metodologici ed interpretativi della nuova realtà multireligiosa italiana.

Anche la tradizionale produzione cattolica si inserisce in questo nuovo filone di ricerca, con un'operazione editoriale alquanto innovativa perché si pone come strumento a sostegno del dialogo e del confronto nel rispetto di tutte le confessioni. Ancora più significativo è l'interesse dimostrato verso il comportamento degli italiani nell'ambito delle pratiche cattoliche. Sempre nel 2003, dall'indagine condotta da Eurisko per il quotidiano "La Repubblica", emerge che gli italiani attribuiscono alla religione un'attenzione crescente nella loro vita e nella concezione del mondo, ma al tempo stesso la piegano alle loro domande, ai loro problemi, ai loro interessi, come ben riassume un titolo "Il Dio relativo degli italiani". Il 23% degli intervistati da Eurisko ritiene "fondamentale" la religione e il 38% "importante", e questi valori percentuali risultano più elevati di quelli registrati circa una decina d'anni prima dall'Università Cattolica di Milano. Interessante è anche l'elevata incidenza (57%) degli italiani che seguono trasmissioni televisive di carattere religioso, come la percentuale (26%) di coloro che ascoltano trasmissioni radiofoniche di tipo confessionale. Esisterebbero anche gruppi di cattolici, molto ridotti come entità ma in forte espansione, i quali credono nell'astrologia e nella magia. Altre indagini di tipo sociologico e antropologico portano alla conclusione che in tutto l'Occidente la vera religione di una certa maggioranza è un "credere senza appartenere" (AA.VV., 2001, p. 17), mentre soprattutto nei paesi dell'America Latina si assiste alla cosiddetta "esplosione delle sette" (*Ibid.*, p. 13). Su quest'ultimo discusso fenomeno si rinvia ad esempio alle ricerche dell'antropologa

Cecilia Gatto Trocchi, che da anni si pronuncia attraverso i *media* e numerose pubblicazioni sulle “nefasti” o comunque “negative” conseguenze delle nuove famiglie spirituali.

Gran parte degli italiani frequenta gli spazi religiosi, ma seguendo i propri ritmi e tempi, sostituendo il criterio dell'*osservanza* con quello della *preferenza* e della *significatività personale*. Come sostiene Franco Garelli, i preti, i campanili e le chiese non fanno solo parte del paesaggio folkloristico del Paese; l'emorragia del clero si è fermata da tempo e per ampie quote di popolazione la chiesa non è soltanto un luogo di culto, ma un ambiente che fa parte integrante delle relazioni sociali. Inoltre, per vari motivi, gli ambienti religiosi non vengono considerati solo come una risorsa del patrimonio locale, perché il sentimento religioso non ha solo una dimensione privata, individuale, ma trova nel territorio un'espressione pubblica di una certa rilevanza. Il laicato cattolico fa sentire la propria voce assai più attraverso le opere sociali e i positivi rapporti che è in grado di costruire nelle sue comunità che nei luoghi preposti alla formazione dell'opinione pubblica (Garelli, 2003, pp. 816-817).

Ma in un Paese come il nostro, ricco di memoria religiosa, si sta verificando anche il paradosso della disputa tra la curiosità dei turisti e la devozione dei fedeli nei confronti dei simboli, degli oggetti, delle sculture, degli edifici religiosi. Il turismo di massa ha coinvolto i beni artistici ricchi di testimonianze della fede. Mentre è stata appena avviata l'anagrafe dei beni ecclesiastici, che dovrebbe essere ultimata nel 2006, nel XII Rapporto sul turismo italiano Gavino Maresu ha stimato la consistenza del patrimonio culturale ecclesiastico in circa 95 mila chiese (di cui 26 mila parrocchiali, 4 mila santuari), 1.500 monasteri (512 dei quali offrono ospitalità di interesse turistico), 100 mila archivi (30 mila di interesse storico, 5.500 biblioteche) e altro ancora.

Anche questo nuovo interesse rientra nel fenomeno del ritorno al sacro, insieme allo sviluppo del turismo religioso. In Italia tutto ciò riflette una nuova domanda della società che cerca di seguire i cambiamenti del mondo contemporaneo interpretando la religione secondo le proprie esigenze e, di conseguenza, adattando le pratiche religiose ai nuovi modelli sociali e ai nuovi orizzonti spirituali, percorrendo così nuovi...

... itinerari terrestri

Il primo contributo di questo fascicolo trae spunto dalla Conferenza su “L'attuale crisi irache-

na nel contesto geo-politico del Medio Oriente” tenuta da Massimo Introvigne a Genova presso la Facoltà di Scienze della Formazione; ad esso segue la lettera aperta di Hakim El Ghissassi sull'idea di un islam liberato dagli arcaismi e quindi un contributo su uno dei problemi più scottanti degli ultimi cinquant'anni nel quadro della geopolitica internazionale: quello dei rapporti fra cristiani e musulmani a Gerusalemme, travalicando però i confini della città santa per impostare scientificamente il tema del rapporto fra geografia e religione nei territori contesi. Daniela Santus ha impostato la metodologia della sua complessa ricerca partendo dalla trattazione dei testi sacri quasi come fossero cronache storico-geografiche per giungere sino ai tempi nostri, allo scopo di relegare il territorialismo religioso al passato e dare spazio non tanto al sacro quanto piuttosto all'uomo, sulla via di una pace sostenibile, una pace giusta. Ovviamente, questa via di pace si propone come una tra le tante occasioni di riflessione scientifica sull'argomento. Come sostiene la studiosa nell'ultimo paragrafo redatto con Girolamo Cusimano, il problema consiste soprattutto nel fatto che la disputa fra israeliani e palestinesi non è soltanto una questione di territorio, quanto di legittimità storico-geografica, di identità e di nascita di consapevolezza nazionale. Gerusalemme non dovrebbe essere oggetto di contesa, ma un simbolo di pace e di riconciliazione.

Il riferimento al toponimo Gerusalemme in una scritta della Tabula Peutingeriana, il bellissimo *itinerarium pictum* d'età romana pervenutoci in una riproduzione medievale, conservata alla Biblioteca nazionale di Vienna, consente a Gabriella Amiotti di datare, unitamente ad altri elementi toponomastici, alcune fasi della ricostruzione storica dell'unico documento cartografico elaborato in epoca romana raffigurante tutto l'Impero a noi noto.

Lo studio delle vicende del culto di S. Liberata sono rese in una prosa narrativa molto accattivante che non solo non intacca ma rende ancor più interessante l'indagine scientifica svolta da Attilio Bislenghi. Esso rappresenta un modello per ricerche geografiche sui culti che hanno segnato la storia del passato e ancora oggi rientrano negli aspetti più significativi della nostra cultura.

La scelta della ricostruzione storica delle vicende dell'Ordine somasco presa da Giuseppe Rocca è mirata ad un'analisi spaziale del decollo, dello sviluppo e dei momenti di crisi manifestati da una comunità religiosa diffusasi a scala dapprima locale ed interregionale, quindi riaffermatasi su scala mondiale. Tale scelta è decisamente signi-



ficativa, in quanto il suo fondatore è stato agli inizi del Cinquecento uno dei personaggi di primo piano della Chiesa cattolica a saper reagire in modo innovativo alla povertà che si andava allora sempre più diffondendo. Dopo questa necessaria premessa dell'autore, si comprende la singolarità di uno studio riferito al fondatore di una congregazione e ai suoi primi seguaci, entrambi mossi da principi in antitesi con la mentalità che si andava diffondendo nella società contemporanea, ma capaci di collaborare con le autorità locali e di supplire al tempo stesso alle manchevolezze manifestate degli interventi pubblici, innovativi ma spesso insufficienti. L'oggetto principale di questo studio ha riguardato la ricostruzione degli "itinerari" seguiti dal fondatore e dei processi spaziali messi in atto dalla comunità religiosa somasca.

Il tema del ritorno della religione in Italia può essere interpretato anche nell'ottica dei nuovi casi di turismo religioso, come quello sorto a Sotto il Monte, in provincia di Bergamo, il Comune che ha dato i natali al Pontefice Giovanni XXIII e che ha preso tale denominazione un anno dopo la sua scomparsa, nel 1964. Dal momento della nomina papale (28 ottobre 1958), la geografia del piccolo centro prealpino che si apre sulla Pianura Padana è profondamente mutata, come ha puntualmente illustrato Marisa Malvasi, per rispondere alla crescente domanda turistica.

Parte da un approccio storico anche la riuscita ricostruzione del complesso quadro geopolitico della Nigeria di Nicoletta Varani, che dopo aver delineato l'attuale assetto del Paese sul piano internazionale, evidenzia come la situazione sociopolitica nigeriana sia fortemente condizionata da rivalità etniche, divisioni religiose, ricchezza del sottosuolo e conseguenti lotte per assicurarsi il dominio delle risorse principali (il petrolio). Tra gli aspetti specifici che hanno contribuito a plasmare la realtà sociale, politica ed economica della Nigeria viene individuata innanzitutto un'articolata realtà etnica. Questa s'intreccia con fattori di ordine religioso che hanno determinato una divisione con una netta prevalenza islamica tra le popolazioni arabizzate del Nord e del Nord-ovest, con la persistenza delle religioni tradizionali nelle regioni centrali, e con una certa prevalenza del cristianesimo nelle aree meridionali, più intensamente colonizzate.

È stato ampiamente sottolineato come questione non marginale e comunque strettamente legata ai disordini degli ultimi anni sia la problematica religiosa. In molte zone del Paese, soprattutto nelle regioni settentrionali, l'islam si è espanso con una sovrapposizione delle strutture islamiche

alle istituzioni centrali. L'applicazione della *shari'a* nel contesto dell'ordinamento giuridico, sia in materia civile che penale, pone notevoli difficoltà non solo di ordine interno ma anche sul piano relazioni. L'islam nigeriano, di matrice sunnita e tendenzialmente tollerante, sta vivendo una mutazione genetica provocata dalle pressioni di gruppi e correnti riformiste (*wahhabite*) ostili nei confronti dei non-musulmani; e una nuova generazione di predicatori colti e arabizzati fa concorrenza ai marabutti dei villaggi, apre scuole coraniche e impone il velo alle donne. L'islam tradizionale cerca di resistere, ma la lotta è spesso impari. Mentre c'è chi sostiene che la Chiesa nigeriana deve perseguire la strada dell'inculturazione, sia promuovendo progetti pastorali diversi che tengano conto della cultura nigeriana dando alla gente la possibilità di pregare nella propria lingua e di usare le proprie espressioni, sia per aprire un dialogo con l'islam, sempre prioritario in un momento in cui anche la Nigeria è coinvolta in quel fenomeno chiamato "re-islamizzazione dell'Africa". Come avverte Varani, in conclusione, va ricordato che il cosiddetto "islam politico" sta penetrando non solo in Nigeria ma in tutta l'Africa subsahariana, anche attraverso altri canali quali il commercio, la cooperazione bilaterale, le borse di studio, il pellegrinaggio alla Mecca e l'immigrazione nei Paesi del Golfo; canali che portano i musulmani africani a "purificare" il loro islam per prepararsi a svolgere un ruolo politico ed economico di primo piano nei propri Paesi di origine. Questo è solo un esempio di un più ampio dibattito sulla strumentalizzazione politica dell'islam, che in Africa a nord e a sud del Sahara si lega spesso all'avanzata dell'*islamismo* ed alla rivendicazione di una "vera" democrazia, che per alcuni dovrebbe coincidere con la "soluzione islamica".

Il ricco materiale raccolto sull'agiotoponomastica italiana consente a Laura Cassi e alla sua équipe di cartografare il fenomeno per un primo approccio alla ricerca.

Come nel precedente fascicolo viene ospitato il riassunto di una tesi discussa nella Facoltà di Scienze della Formazione di Genova redatta dopo un viaggio di studio in India e piace chiudere replicando, con Roberto-Christian Gatti, al dibattito aperto da Giuliana Andreotti.

Bibliografia

AA.VV., *State of the World 2003*, a cura di G. Bologna, Washington, Worldwatch Institute, ed. it. Milano, Ed. Ambiente, 2003.



- AA.VV., *Enciclopedia delle Religioni in Italia*, a cura di M. Introvigne, P. Zoccatelli, I. Macrina e V. Roldan, Torino, Elledici, 2001.
- G. Galliano, *Per l'analisi del rapporto geografia-religione. La letteratura geografica*, in "Geotema", 2002, 18, pp. 3-31.
- G. Galliano, *Una nuova ecologia umana per il XXV del Pontificato di Giovanni Paolo II*, in "Studi geografici dedicati a Maria Pia Rota", Univ. Genova, Pubbl. Dip. Interdisciplinare DISSGELL, 2004, LXVI, pp. 161-181.
- G. Galliano, R.-C. Gatti, *Il digiuno del 5 marzo 2003 "in piazza": pratica religiosa o costruzione di una nuova identità?*, in "Geotema", 2002, 18, pp. 105-107.
- U. Galimberti, *Orme del sacro*, Milano, Feltrinelli, 2000.
- F. Garelli, *Il sentimento religioso in Italia*, in "Il Mulino", 2003, 5, pp. 814-822.
- D. Hervieu-Léger, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003.
- G. Maresu, *Beni culturali ecclesiastici e turismo*, in *XII Rapporto sul Turismo in Italia*, ed. Mercury, 2003, pp. 569-593.
- R. Stark, M. Introvigne, *Dio è tornato. Indagine sulla rivincita delle religioni in Occidente*, Casale Monferrato, Piemme, 2003.



La “guerra al terrorismo”: scontro di civiltà o guerra civile islamica? *

Per molti americani quella iniziata l'11 settembre 2001 è la quarta guerra mondiale: la terza è la guerra fredda, e pensano di averla vinta loro contro l'impero comunista. Hanno ragione?

La nozione di guerra mondiale è al centro di un vasto dibattito fra storici, sociologi e politologi. Si tratta di una guerra senza confini, capace di fagocitare e includere decine di conflitti locali, e di presentarsi dal punto di vista della percezione dei combattenti come scontro di civiltà. In questo senso la guerra passata dalla potenza all'atto l'11 settembre 2001 corrisponde alla definizione di guerra mondiale. Poco importa se Samuel Huntington abbia ragione o torto: nel mondo musulmano milioni di persone pensano che lo scontro in corso sia fra “i crociati e gli ebrei” e l'islam. Anche in Occidente una Oriana Fallaci scrive quello che – vero o no – milioni di persone pensano ma non possono permettersi di dire. Per quanto semplicistica e sbagliata, la sua posizione non può essere liquidata come sociologicamente irrilevante.

Tuttavia lo scontro di civiltà è solo una faccia della medaglia. Era così anche per le altre guerre mondiali. Da una parte si trattava dello scontro fra l'Occidente moderno e “qualcun altro”. Ma dall'altra le prime tre guerre mondiali erano *guerre civili europee* che esportavano le loro conseguenze in tutto il mondo. Tutte le ideologie coinvolte (democrazia, nazionalismo, nazismo, comunismo) erano nate in Europa, anche se lo scontro – in questo senso andando a corrispondere alla definizione di guerra mondiale – si estendeva pressoché ovunque, assorbendo e ridefinendo i preesistenti conflitti locali.

Oggi succede qualche cosa insieme di simile e di diverso. Quello che per un verso è uno scontro percepito come di civiltà, per un altro è anche stavolta una guerra civile che una civiltà esporta nel mondo. Ma non ci sono più guerre civili interne alla civiltà occidentale (in questo senso Francis Fukuyama pensava anni fa che fosse finita la storia). La nuova guerra civile è interna al mondo islamico, che pur non essendo la civiltà dominante è abbastanza grande dal punto di vista demografico (oltre un miliardo di persone) e del controllo delle risorse (il petrolio) per esportarla in tutto il mondo. È questa seconda faccia della medaglia che un'opinione pubblica polarizzata intorno a categorie semplicistiche non vede, e che del resto non è facile da vedere. Perché lo scontro non è tra musulmani “moderati” (una parola già difficile da tradurre in arabo) e “fondamentalisti” ma una guerra civile assai più complessa tra nazionalisti, tradizionalisti, conservatori, fondamentalisti e ultra-fondamentalisti dove le alleanze si fanno e si disfano rapidamente. Per esempio, i tradizionalisti wahhabiti dell'Arabia Saudita sembravano alleati degli ultra-fondamentalisti, che però hanno cominciato ad attaccare con il terrorismo le istituzioni saudite (e non più solo obiettivi stranieri in Arabia).

Qualche mese fa in Francia una collana editoriale era pubblicizzata da locandine che proclamavano “L'islam illuminista esiste!”, cercando di lanciare un nuovo soggetto: “l'islam dei Lumi” e semplificando il quadro della guerra civile islamica, come se questa vedesse contrapposti gli “illuministi” ai “fondamentalisti”.

Che cos'è questo “islam illuminista”? Esami-

nando testi per la verità non del tutto coerenti, sembra si tratti di una critica delle fonti islamiche simile a quella cui il metodo storico-critico sottopone da un paio di secoli le fonti cristiane. Questa critica liquida gli *hadīth*, i detti del Profeta, come in gran parte apocrifi e costruiti per i bisogni della comunità ben dopo la sua morte, e nel Corano distingue un nucleo teologico e morale “autentico” da prescrizioni contraddittorie sulla società, la pace e la guerra che rifletterebbero semplicemente situazioni contingenti ed esigenze di potere.

Da questa base gli “illuministi” arrivano a posizioni diverse, che vanno da un apprezzamento sostanzialmente non religioso per elementi islamici ridotti a semplici valori culturali fino a un islam ultra-progressista che abbraccia la separazione all’occidentale fra religione, cultura e politica, e inoltre abbandona ogni pretesa di universalità dell’islam e quindi ogni proselitismo.

Questo modo di procedere ricorda da vicino la *Haskalah*, la versione ebraica dell’Illuminismo che è alle radici sia di quelle “denominazioni” modernizzatrici ebraiche che controllano oggi la maggioranza delle sinagoghe americane, sia della ancor più diffusa riduzione secolare dell’ebraismo a semplice cultura. Per comprensibili ragioni, la somiglianza con un movimento ebraico non è sbandierata dagli “illuministi islamici”: è più strano che non la notino gli osservatori esterni.

Pur generando anche vigorose reazioni “ortodosse”, la *Haskalah* ebbe successo perché in molti paesi (non in tutti) le sue idee corrispondevano a quelle diffuse presso settori già molto ampi della popolazione ebraica. Le cose stanno in modo del tutto diverso per l’“illuminismo islamico”. Nelle sue diverse versioni, raccoglie pochissimi consensi fra i musulmani, sia nei Paesi a maggioranza islamica sia nell’emigrazione. Chi si presenta ai convegni spesso vive in Occidente o è protetto da regimi laico-nazionalisti di dubbie credenziali de-

mocratiche; talora tornando a casa rischia la vita, e il suo seguito è comunque scarso. Né si tratta di idee che potrebbero facilmente affermarsi tramite la scuola e l’educazione. Ci provarono i discepoli di Mustafa Kemal Atatürk (1881-1938) in Turchia e la dinastia Pahlavi in Iran: ma in quelle scuole di Stato “illuministe” avevano studiato i giovani che nel 1979 animarono la rivoluzione fondamentalista di Rūhollāh Khomeynī (1901-1989) e l’elettorato che nel 2002 ha portato al governo i partiti religiosi in Turchia.

Concentrare la propria attenzione solo sull’“illuminismo islamico”, in Occidente, rischia di dirottare verso battaglie contro i mulini a vento risorse che potrebbero essere utilmente impiegate nel dialogo con quell’islam conservatore che non ama Voltaire, non intende applicare il metodo storico-critico allo studio del Corano, non concepisce una democrazia che non sia dichiaratamente radicata nella religione, ma nello stesso tempo condanna il terrorismo e prende le distanze dal fondamentalismo. È più probabile che sia questo islam conservatore – che in paesi come la Turchia e la Malaysia è stato capace anche di vincere le elezioni – l’alternativa reale al fondamentalismo.

Note

* Il presente contributo trae spunto dalla conferenza intitolata: “L’attuale crisi irachena nel contesto geo-politico del Medio Oriente”, tenuta dal Dott. Introvigne il 7 maggio 2004 presso l’Aula Magna della Facoltà di Scienze della Formazione di Genova, organizzata nell’ambito dei Corsi di laurea in Scienze pedagogiche e dell’educazione, in Scienze della formazione primaria e in Scienze dell’educazione da Renata Carocci, direttore del DISSGELL - Dipartimento Interdisciplinare di Scienze Storico-Geografiche e Linguistico-Letterarie e dai docenti Graziella Galliano (Geografia umana, Didattica della geografia) e Roberto-Christian Gatti (Geografia umana), con il patrocinio dell’A.Ge.I. - Associazione dei Geografi Italiani - Gruppo di lavoro sulla geografia della religione.



Lettre ouverte: pour un islam libéré des archaïsmes

Prologue

À chaque acte de violence qualifié de criminel ou de terroriste, les musulmans portent la main sur le cœur, de peur d'être immédiatement taxés comme étant les responsables. Ils demeurent partagés entre, d'une part, la condamnation ferme et rapide des groupes extrémistes que l'on appelle communément islamistes et, d'autre part, la demande, avant toute réaction, de preuves d'implication réelle de ces groupes.

Car ces groupes existent: l'islam, telles les autres religions mais aussi les idéologies de toutes sortes, connaît ses hérétiques et ses sanguinaires. Des personnes se référant à l'islam agissent ainsi, en usant d'une lecture strictement littéraliste et donc réductrice des textes.

Quel devoir ont les musulmans, aujourd'hui?

Plus que jamais les musulmans sont appelés à manifester leur volonté de paix et du vivre ensemble, c'est le message premier de l'islam. Ceux qui s'attellent à la diffusion du savoir et de la culture religieuses doivent impérativement promouvoir une culture de paix et du respect des différences, mais encore réétudier les concepts religieux qu'ils manient.

Le contenu des concepts que sont, par exemple, les "infidèles", les "dhimmis", le "jihâd" ou même la "shari'a", doit être réexaminé, revu, redéfini... Des classifications telles que "terre de l'islam", "terre de guerre" ou "terre de pacte" doivent être renvoyées à l'Histoire, c'est-à-dire remises dans le contexte historique de la réflexion

des savants de l'islam. La distinction entre les sciences dites utiles (les sciences religieuses) et les autres qui ne seraient que futiles doit être rattachée à son temps et à sa signification initiale. Les musulmans ne peuvent manier de tels concepts et de telles notions sans s'attacher, toujours, à la référence historique et spatiale.

Dans un monde numérisé où l'information et le savoir circulent sans limites, il est temps que les musulmans relativisent leurs certitudes et acceptent la diversité.

Il est essentiel de distinguer ici les convictions individuelles de croyance et la pensée humaine qui est le fruit de l'espace et du temps. C'est cette dernière qu'il faut continuer à construire, car c'est elle qui façonne la société et engage les individus dans la collectivité.

Le système éducatif musulman, qu'il soit de type institutionnel (écoles, universités, centres de recherche...), social (associations, familles...), ou fonctionnant à travers les médias (presse, livres...), doit se libérer de son archaïsme, de son enfermement et de sa crainte de la production scientifique et intellectuelle. Il doit aider les musulmans à sortir du mythe de l'"islamisation de la société, des sciences, de la méthodologie" et de je ne sais quoi encore.

La pensée s'enrichit par ses confrontations et ses rencontres, et non pas par une volonté hégémonique ou par le rejet de l'autre.

Quels sont les chantiers à venir?

Ce n'est pas tant d'un appel redondant à une islamisation des méthodologies dont les musul-

mans ont besoin – comme cela a été proclamé en mars 2004, à Jeddah, en Arabie Saoudite, lors du dernier Conseil de la jurisprudence, institution de la Conférence islamique mondiale, qui regroupe les pays musulmans de l’OCI (Organisation de la Conférence Islamique). Ce dont ils ont davantage besoin, c’est d’une meilleure connaissance du monde et de ses valeurs; ce qui leur est nécessaire, c’est de relativiser leurs certitudes, de libérer les esprits, mais aussi d’améliorer leur quotidien sur le plan économique et politique.

Aujourd’hui, le monde est régi par des conventions, des traités, des lois et des règles; il faudra les respecter et les appliquer avec impartialité, partout.

La majorité des musulmans à travers le monde a une conception de l’islam autre que celle qui est véhiculée par les groupes radicaux ou politisés. Il

faudra combattre le crime d’où qu’il vienne et prêter attention à ne pas jeter l’anathème sur des populations qui travaillent dur pour vivre un quotidien digne.

Si on persiste à procéder à des stigmatisations faciles – ouvertes ou insidieuses –, celles-ci ne feront que le jeu des extrémistes, de quelque bord qu’ils soient, et attiseront les haines. Le monde est appelé à faire disparaître les inégalités et les humiliations.

Dans le même temps, la pensée musulmane est appelée à redéfinir son terrain d’action ainsi que ses modes de production et de transmission. Un chantier qui nécessite du courage, du temps et de la persévérance. C’est le défi majeur que nous lance le présent, si nous voulons vraiment vivre en paix, ensemble, dans le monde d’aujourd’hui et de demain.



Yerushalaim, Al-Kuds, Gerusalemme: città tre volte santa? ¹

Introduzione

(di DANIELA SANTUS)

Come l'ombelico è nel mezzo della persona, così la Terra d'Israele è l'ombelico del mondo, come è scritto: 'coloro che risiedono nell'ombelico della terra' (Ezechiele 38,12). Gerusalemme è al centro della terra d'Israele, il Tempio è al centro di Gerusalemme, il Sancta Sanctorum è al centro del Tempio, l'Arca è al centro del Sancta Sanctorum e di fronte al Sancta Sanctorum è la Pietra della Fondazione dalla quale il mondo è stato creato.

Midrash Tanchumà al Levitico, P. Qedoshim, 10

Distruetta, riedificata, saccheggiata, riconquistata, passando dall'uno all'altro padrone e quindi da una fede all'altra, Gerusalemme – città dai molteplici riti – ha avuto nei secoli il potere di generare una geografia immaginaria e irreali. Nella cosmologia gotica medioevale era il centro dell'universo e ancora molto tempo dopo la nascita della cartografia moderna “le mappe della Gerusalemme terrena stampate in Occidente erano, in realtà, degli ideogrammi teologici o filosofici” (Elon, 2000, p. 40).

La forza del passato è così grande che la città appare a stento avere un presente. Le ere si confondono: “Mille anni ... è come ieri” dice il salmista (Sal., 90:4). E nel 1917 il gen. Edmund Allenby, entrando in città, proclamò con estrema naturalezza il ristabilimento del dominio dei crociati, dopo un intervallo di settecentotrenta anni. Allo stesso modo gli israeliani, dopo la guerra del 1967, collegarono i propri successi alle vittorie di Giosuè sui cananei, mentre gli arabi si richiamarono al 1187 e alla vittoria del Saladino per dimostrare che gli ebrei avrebbero avuto poche possibilità di

conservare terre inaspettatamente conquistate.

Gerusalemme è tuttora simbolo del conflitto, più che della pace. Già nel continuo mutare del suo nome – ebraico, latino, greco, arabo – si riflettono i contrasti tra le diverse fedi. Di quel nome non si conosce l'esatta pronuncia originaria in quanto i punti vocalici vennero introdotti nella Bibbia ebraica soltanto nel decimo secolo, così Yerushalem o Yerushalaim diviene Ierusalem nella prima traduzione greca della Bibbia (quella dei Settanta). Nel Vangelo di Matteo viene chiamata *αγια πολις*, città santa. L'imperatore Adriano la ridenominò Aelia Capitolina, mentre nel quarto secolo Gerolamo parlava di città dai tre nomi. Nel settimo i conquistatori arabi gliene aggiunsero altri tre: Ilya (una trasformazione di Aelia), al-Balat (il palazzo), Bayt al-Maqdis (casa del santuario). I crociati la chiamarono Gerusalemme e il Saladino adottò il toponimo al-Kuds (la santa).

Non è dunque mai esistita una sola Gerusalemme, come non è mai esistita un'unica verità, e forse neppure una città tre volte santa. Affermare, infatti, che una città è santa senza dare corso a quella giustizia e a quella pace che dovrebbero essere parti integranti della sua santità, significa percorrere una via pericolosa. C'era ben poca santità nella dispotica Gerusalemme asmonea cui i farisei continuavano a ricordare l'importanza della carità e della misericordia. Neppure la Gerusalemme bizantina conobbe giustizia: i cristiani si combatterono a vicenda considerando però essenziale, per la santità della “loro” Gerusalemme, l'eliminazione dell'ebraismo e del paganesimo (Armstrong, 2000). La Gerusalemme crociata fu poi persino più crudele, fondata com'era sul mas-

sacro e sull'esproprio (Armstrong, 1998a). Allo stesso modo non possiamo dire sante la Gerusalemme mamelucca o quella del malgoverno ottomano. Per certo non è stata santa la Gerusalemme della suddivisione israelo-giordana, tanto meno lo è – come vedremo – quella ipotizzata da Arafat. Tuttavia, se i miti della geografia sacra esprimono in qualche modo le verità della vita interiore, diventa difficile, per le parti in causa e per la comunità internazionale, affrontare un dibattito razionale - sui diritti e sulle sovranità - scevro di tutta la fantasia emotiva che il mito stesso porta con sé.

Nostro intento è stato proprio quello di partire dal credo, trattando i testi sacri quasi come cronache storico-geografiche (dal regno di David alla resurrezione di Gesù all'ascesa al cielo di Maometto), per giungere al presente. Un'attualità che, auspichiamo, possa finalmente relegare il territorialismo religioso al passato per dare spazio non tanto al sacro quanto piuttosto all'uomo, sulla via di una "pace sostenibile". Una via che, attraversando le rocciose colline del deserto della Giudea, porterà a Gerusalemme: città tre volte santa.

1. Il Medio Oriente

(di GIROLAMO CUSIMANO)

Un giorno un pagano interrogò Rabbi Joshua ben Karchah: "Perché Dio ha scelto un roveto per parlare con Mosè?" Il rabbino gli rispose: "Se Egli avesse scelto un carrubo o un gelso, avresti fatto la stessa domanda. Ma non posso lasciarti andare senza risposta. Perciò ti dico che Dio ha scelto il misero e piccolo roveto per insegnarti che non vi è alcun luogo sulla terra in cui Dio non sia presente. Neanche un roveto"

(Esodo Rabbah 2,5)

All'inizio dell'era cristiana la regione che attualmente siamo soliti definire Medio Oriente era suddivisa tra due grandi imperi: quello romano e quello persiano. Di fatto Persia non è né il nome di un paese né quello di una nazione, ma fa riferimento a quella porzione di territorio posta sulle sponde orientali del golfo che da essa prende il nome. I persiani infatti non pensarono mai al loro paese come alla Persia, anche se definirono "persiana" la loro lingua, dato che il dialetto della regione del Pars era divenuto, dal punto di vista culturale e politico, la lingua dominante. Il nome che i persiani utilizzarono lungo tutta la loro storia era Iran, parola che deriva da *aryanam* che significa "[la terra] degli ariani" (Lewis, 1998).

Com'è noto, tutta la toponomastica dell'antico Medio Oriente era alquanto differente da quella odierna: le popolazioni parlavano lingue e professavano religioni differenti l'una dall'altra. Sappia-

mo che tra tutte le culture che riuscirono a mantenere almeno in parte la propria identità nazionale e la propria lingua tradizionale, quella più antica è stata sicuramente quella egiziana. Facilmente definibile, sia storicamente che geograficamente, l'Egitto è la regione, formata dal basso corso e dal delta del Nilo, delimitata dal Mediterraneo verso nord e dai deserti a oriente e a occidente.

Sebbene nel corso dei millenni la lingua e la scrittura dell'antico Egitto abbiano subito innumerevoli cambiamenti, è possibile ritrovare i segni di un'ininterrotta continuità: sia la scrittura geroglifica che la cosiddetta scrittura demotica si mantennero infatti sino ai primi secoli dell'era cristiana, quando furono parzialmente sostituite dal copto. Il copto divenne infatti la lingua nazionale di cultura dell'Egitto "cristiano" e tale restò sia durante il periodo romano sia con i bizantini. Dopo la conquista araba, la successiva islamizzazione e arabizzazione dell'Egitto, anche gli Egiziani che continuavano a professare il cristianesimo adottarono la lingua araba. Oggi i cristiani d'Egitto sono ancora chiamati copti, ma la lingua è gradualmente scomparsa e attualmente sopravvive soltanto nella liturgia della chiesa copta. L'Egitto ha acquisito una nuova identità e, con essa, un nuovo nome: in arabo infatti è chiamato *Misr* (Armour, 1986; Butler, 1973).

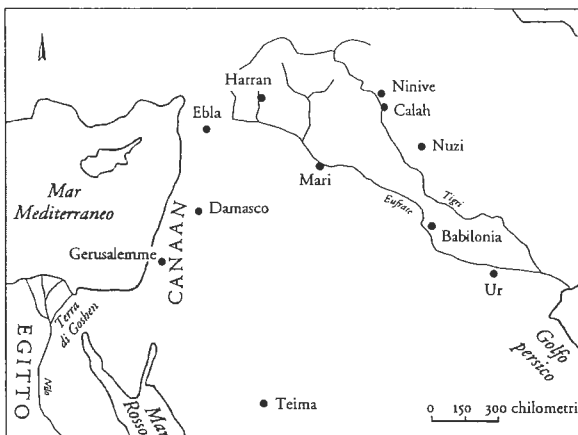
L'altra civiltà nata nell'antichità in una valle fluviale, quella sorta tra il Tigri e l'Eufrate, è forse anche più antica di quella egizia, ma non possiede né l'unità né la continuità dello stato e della società egiziani. Il sud, il centro e il nord di questa regione furono spesso abitati da popoli differenti, che parlavano lingue diverse e a noi noti con decine di nomi diversi: sumeri e accadi, assiri e babilonesi per non citarne che alcuni. Nella Bibbia questa regione è chiamata *Aram Naharayim*, Aram dei due fiumi. Nel mondo greco-romano è invece conosciuta come Mesopotamia, termine che ha grosso modo lo stesso significato (tra due fiumi). Durante i primi secoli dell'era cristiana il centro e il sud della Mesopotamia furono saldamente in mano ai persiani, che avevano la loro capitale a Ctesifonte, non molto distante da dove oggi sorge Baghdad. La stessa Baghdad è una parola di origine persiana e significa "data da Dio". Nell'arabo medioevale il nome Iraq designava una regione corrispondente a metà della parte meridionale dell'Iraq attuale. Il confine correva all'incirca lungo l'ipotetica linea che da Tikrit si spinge verso sud sino al mare. A volte questa zona era chiamata *'Iraq 'Arabi* per distinguerla dall'*'Iraq 'Ajami*, l'adiacente regione corrispondente all'attuale Iran sud-occidentale (Lewis, 1996).



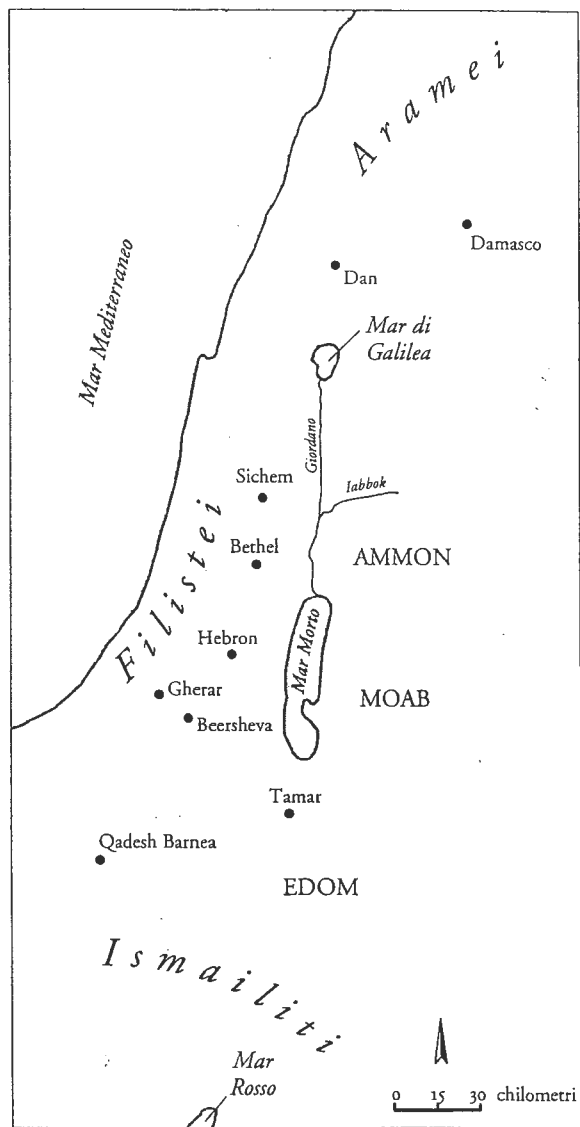
La Mesopotamia settentrionale era un territorio conteso, governato ora dai romani, ora dai persiani, ora da dinastie locali. A volte la Mesopotamia fu considerata una parte della Siria, termine solitamente usato per indicare impropriamente la regione delimitata dalla catena montuosa del Tàuro a nord, dal Mediterraneo a occidente, dal deserto del Sinai a sud e da quello arabico a oriente. Nel mondo arabo, e più in generale in quello musulmano, la regione nota come Siria venne indicata come *Sham*, un nome utilizzato anche per la più importante città dell'area, Damasco. Il nome Siria, in arabo *Suriya*, appare raramente e fu quasi dimenticato fino alla fine del XIX secolo, quando riapparve in seguito all'influenza europea. Fu poi ufficialmente adottato nel 1865 dall'amministrazione ottomana come nome di una provincia – il *vilayet* di Damasco – e divenne per la prima volta il nome ufficiale di un Paese quando, dopo la prima guerra mondiale, i francesi ricevettero un mandato internazionale sulla regione. Tra gli antichi nomi di uso locale nella regione che sono giunti sino a noi il più diffuso era Aram, dal nome degli aramei, una popolazione che si era stanziata in Siria e in Mesopotamia. Così come la Mesopotamia era nota come "Aram dei due fiumi", la Siria meridionale e quella settentrionale erano chiamate, ad esempio in *Sam.*: 8,6 e 10,8, "Aram di Damasco" e "Aram di Zoba".

Di norma i Paesi che costituivano la parte occidentale della Mezzaluna Fertile prendevano il nome dai molti regni che vi sorgevano e dai numerosi popoli che li abitavano. In questa regione la zona a noi più familiare è quella meridionale, indicata nella Bibbia come Canaan (v. carta n. 1). Dopo averla conquistata ed essersi stabiliti, gli israeliti la chiamarono "la terra dei figli d'Israele"

(Gs. 11, 22) o, più semplicemente, "terra d'Israele" (I Sam. 13, 19). Dopo la distruzione del regno di Davide e Salomone nel X secolo a.E.V., la parte meridionale del regno, con Gerusalemme capitale, prese il nome di regno di Giuda, mentre la parte settentrionale fu dapprima chiamata Israele e, in un secondo momento, Samaria. Le coste settentrionali e meridionali presero il nome dalle popolazioni che vi si erano stanziate: rispettivamente quello di Fenicia e Filisteia. I filistei (gli antichi palestinesi, v. carta n. 2) scomparvero con la conquista babilonese e, da quella data, non si hanno più notizie di loro². Sino all'arrivo dei romani e all'inizio dell'era cristiana i fenici vissero nelle pianure costiere di una regione corrispondente alla parte settentrionale di *Eretz Israel* (la



Carta n. 1 - La terra di Canaan.



Carta n. 2 - Antiche popolazioni di Canaan.

Terra d'Israele) e all'attuale Libano meridionale.

Dopo la conquista persiana del VI secolo a.E.V. l'area fu ripopolata dagli esiliati e assunse il nome di Yehud (si veda il testo aramaico di Dn. 2,25; 5,13 e di Esd. 5,1; 5,8). I romani erano invece soliti distinguere tra le regioni meridionali, centrali e settentrionali del Paese, che erano chiamate rispettivamente Giudea, Samaria e Galilea. A queste tre regioni si dovevano comunque aggiungere il deserto meridionale, l'attuale Negev, che i romani chiamavano Idumea dal termine biblico Edom, e la Perea, ossia le terre a oriente del Giordano. Dopo la rivolta ebraica di Bar-Kokhba del 135 E.V. i romani esiliarono o ridussero in schiavitù gran parte della popolazione ebraica: Gerusalemme fu ribattezzata Aelia Capitolina e dove sorgeva il Tempio, distrutto, ne fu eretto uno consacrato a Giove. I nomi di Giudea e Samaria furono cancellati e il paese fu chiamato Palestina, dal nome degli ormai scomparsi filistei (Finkelstein, Silberman, 2002).

Sia in Mesopotamia che in Siria le lingue dominanti, sebbene suddivise in numerose famiglie, appartenevano tutte al ceppo semitico³. La più vecchia di queste famiglie era quella accadica, diffusa soprattutto in Mesopotamia. Un altro gruppo era quello delle lingue cananaiche, che comprendeva l'ebraico biblico, il fenicio e numerosi altri idiomi. All'inizio dell'era cristiana la maggior parte di queste lingue erano praticamente scomparse ed erano state sostituite da alcune lingue tra loro strettamente imparentate e appartenenti a un'altra famiglia del ceppo semitico, quella aramaica. Delle lingue cananaiche, il fenicio era ancora parlato nei porti del Levante e nel Nord Africa, mentre l'ebraico, sebbene non fosse più comunemente usato, veniva utilizzato nel culto, nella letteratura e nella scienza. L'aramaico divenne lo strumento per la comunicazione "internazionale": venne impiegato nel commercio e nella diplomazia e si diffuse non soltanto nella Mezzaluna Fertile, ma anche in Persia, in Egitto e nell'attuale Turchia meridionale.

All'inizio dell'era cristiana l'arabo, storicamente l'ultima delle lingue semitiche a diffondersi nella regione, era per lo più parlato soltanto nella parte centrale e in quella settentrionale della penisola arabica. Tuttavia in un lasso di tempo relativamente breve, a partire dalle grandi conquiste del VII secolo, divenne la lingua dominante in gran parte del Medio Oriente e del Nord Africa. Grazie al Corano l'arabo venne riconosciuto come lingua delle scritture e con la *Shari'a* divenne anche lingua della legge⁴. L'impero arabo lo trasformò nella lingua del governo e in quella dell'ammi-

nistrazione e la civiltà che fiorì sotto l'egida dei califfi ne fece un veicolo per la letteratura, per l'erudizione e per la scienza.

A ovest dell'Iran, dall'Iraq fino all'Atlantico, soltanto due gruppi linguistici continuarono ad avere ampia diffusione nonostante il trionfo quasi universale dell'arabo: il berbero (in Marocco, Algeria, Tunisia e Libia, con nuclei minori anche in Mauritania, nel Sahara e nel Mali) e il curdo (in Iraq, Iran e Turchia, con nuclei minori in Siria e nelle attuali repubbliche transcaucasiche). Gli iraniani, possessori di un'antica cultura scritta, furono tra i pochi a non smarrire la propria lingua o la propria identità culturale pur avendo adottato l'arabo come la lingua della religione e del diritto, della cultura e della scienza. Di fatto essi non divennero di lingua araba e non si "fecero arabi" (Lewis, 2000, p. 66), ma conservarono, anche se in forme differenti, lingua e identità proprie tanto che, col tempo, il persiano arrivò ad affiancarsi all'arabo come seconda lingua classica della civiltà islamica.

D'altra parte la stessa identità islamica non è monolitica. In Egitto, Giordania e in generale nel Nord Africa l'islam è a larga prevalenza sunnita⁵, come anche in Turchia (pur se qui negli ultimi anni, grazie allo sviluppo di istituzioni democratiche, le minoranze sciite⁶ hanno acquisito maggiore visibilità). L'Iran è l'unico tra i paesi musulmani del Medio Oriente e del Nord Africa in cui l'islam sciita è la fede ufficiale e dominante, ma cospicue popolazioni sciite si trovano in Siria, Libano, Iraq e persino nelle province orientali dell'Arabia Saudita. Accanto all'ortodossia, la cosiddetta Shi'a "duodecimana" che costituisce la religione ufficiale dell'Iran, si registra in campo sciita l'esistenza di eresie tra cui spiccano gli alawiti⁷, più noti con il nome di Nusayri, e gli ismailiti⁸.

In ogni paese del Medio Oriente, eccetto Israele e fino a poco tempo fa il Libano, l'islam è il credo della maggioranza anche se, ovviamente, non è sempre stato così. All'epoca dell'avvento dell'islam e delle conquiste arabe del VII secolo, ad esempio, gran parte degli abitanti dell'Iran aderiva ad una delle diverse varianti della fede zoroastriana, mentre a occidente la maggioranza degli abitanti era cristiana. E non soltanto nelle province sottomesse all'impero cristiano di Bisanzio, ma anche nell'Iraq di lingua aramaica allora appartenente all'impero persiano. I centri più importanti del pensiero e della vita ebraici si potevano invece trovare in Terra d'Israele (che come si è detto i governanti romani e bizantini chiamavano Palestina) e in Iraq, dove gli ebrei avevano vissuto sin dai tempi della cattività babilonese (gli



arabi iracheni vi arrivarono invece soltanto intorno al VII secolo E.V.).

Ai non musulmani fu proibito risiedere nella Terra Santa (termine con il quale i musulmani indicano l'Arabia, patria del Profeta, e non la Terra d'Israele): i cristiani e gli ebrei avrebbero dovuto esserne allontanati. Conformemente a un editto risalente al califfo 'Umar del VII secolo in Arabia Saudita non è tuttora consentita alcun'altra religione: i cristiani sono ammessi soltanto come visitatori temporanei e possono soggiornare in aree determinate, gli ebrei non sono ammessi del tutto.

Nelle altre regioni del mondo islamico le comunità non musulmane, sottoposte a governi islamici o alla loro influenza, ebbero destini molto diversi. Lungo i confini dell'impero islamico alcuni paesi – la Georgia e l'Armenia a nord, l'Etiopia a sud – conservarono i propri caratteri cristiani e alcuni di loro anche la propria indipendenza. Nella Mezzaluna Fertile e in Egitto le chiese cristiane, malgrado il progressivo calo di fedeli, continuarono a fiorire e anzi beneficiarono del venir meno dei tentativi bizantini di definire e imporre l'ortodossia. Nel Nord Africa, al contrario, il cristianesimo scomparve. Le comunità ebraiche, ben radicate sia nelle regioni orientali che in quelle centrali e occidentali, ricevettero uno *status* simile a quelle cristiane, cosa che costituì un notevole miglioramento rispetto alla loro situazione sotto i precedenti regimi cristiani.

2. *Ha-aretz*, la terra promessa

(di DANIELA SANTUS)

È stato insegnato che Rabbi Simeon ben Yohai
[140-165 E.V.]

abbia detto: il Santo, che sia benedetto, diede a Israele tre doni preziosi

e tutti e tre soltanto attraverso sofferenze.

Questi sono: la Torah, la Terra d'Israele e il mondo a venire

(Talmud Babilonese, *Berakhot* 5a)

Sia per il *Tanakh* (termine con cui si indica la Bibbia ebraica, ovvero *Torah*, *Neviim* e *Ketuvim* che, insieme, i cristiani chiamano Antico Testamento), che per altre fonti giudaiche (i testi apocrifi e il *Talmud*, ad esempio), Israele – e Gerusalemme in particolare – sono il centro della terra.

In Ezechiele degli abitanti della terra d'Israele si dice che: "Vivono al centro del mondo" (Ez. 38:12), mentre su Gerusalemme è scritto: "Io, il vostro Dio, il Signore - Io l'ho messa al centro del mondo, circondata da nazioni straniere" (Ez. 5:5). E l'idea permane anche nell'apocrifo Enoc l'Etiopo⁹ dove

la visita di Enoc a Gerusalemme è descritta come il suo dirigersi verso il "centro della terra" (1 En. 26:1); allo stesso modo in Giubilei¹⁰ Noè assegna a Sem il "centro della terra" (Giub. 8:12) e si comprende quanto ciò sia esplicito dalla descrizione del Monte Sion come "il centro dell'ombelico del mondo" (Giub. 8:19). Il contesto di questi versetti è ovviamente geografico: si tratta cioè della suddivisione della terra tra i figli di Noè, ma come vedremo la centralità di Gerusalemme è ravvisabile anche relativamente ad altri luoghi (dal giardino dell'Eden, come *Sancta Sanctorum*, al monte Sinai quale centro del deserto). Giuseppe Flavio fa riferimento a Gerusalemme come ad una città posta al centro esatto della Giudea, "motivo per cui essa è stata chiamata, e non a torto, l'ombelico della zona" (*Guerre Giudaiche*, III, 3.5). E gli Oracoli Sibillini¹¹ riferiscono di una "celestiale razza di ebrei benedetti, simili a déi, che abitano nella città di Dio al centro della terra" (Or. Sib. V, 248-50).

Israele è dunque il centro della terra, Gerusalemme il centro d'Israele, il Monte Sion il centro di Gerusalemme e, secondo il *Talmud*, il luogo d'incontro del Sinedrio era situato al centro del Tempio che sorgeva sulla sommità del Monte Sion (Talmud Babilonese, *Sanhedrin* 37a). Infine, proprio nel cuore del centro della terra, si trova la pietra della fondazione (*'eben shetiyah*) – quella che Dio gettò nelle acque primordiali e da cui scaturì il mondo – che all'interno del Secondo Tempio occupava il posto dell'Arca Santa (Davies, 1982).

Ma Israele è soprattutto la terra promessa. In Genesi 15:1-6 è scritto:

Dopo questi fatti il Signore parlò in visione ad Abram: "Non temere" gli disse "io ti proteggerò come uno scudo. La tua ricompensa sarà grandissima". Ma Abram rispose: "Signore, mio Dio, cosa mai potrai darmi, dal momento che non ho figli? Ormai sto per andarmene e l'erede in casa mia sarà Eliezer di Damasco. Ecco, tu non mi hai dato nemmeno un figlio e così un servo della mia famiglia sarà mio erede!". Il Signore rispose: "No! Non il tuo servo, ma uno che nascerà da te sarà il tuo erede". Poi lo condusse all'aperto e gli disse: "Contempla il cielo e conta le stelle, se le puoi contare". E aggiunse: "I tuoi discendenti saranno altrettanto numerosi". Abram ebbe fiducia nel Signore e per questo il Signore lo considerò giusto.

Qui ad Abramo viene promesso un erede e, anche se non c'è nessun esplicito riferimento alla terra, è implicito (Gen. 15:4) che la terra che Abramo al tempo avrebbe posseduto sarebbe passata in eredità al figlio. In effetti più avanti (Gen. 15:18) leggiamo:



In quel giorno il Signore fece una promessa ad Abram. Gli disse: "Io prometto di dare a te e ai tuoi discendenti questa terra che si estende dal fiume confinante con l'Egitto sino al grande fiume, l'Eufrate".

Promessa già comparsa in *Genesi 12:1-2*:

Il Signore disse ad Abram: "Lascia la tua terra, la tua tribù, la famiglia di tuo padre, e va' nella terra che io t'indicherò. Farò di te un popolo numeroso, una grande nazione".

Di fatto questi versetti sono stati variamente interpretati. Secondo alcuni studiosi si tratterebbe di creazioni a posteriori, addirittura postesiliche, "nel tentativo di preservare la storia, la cultura e l'identità della nazione vinta dopo la catastrofe della distruzione di Gerusalemme" (Finkelstein, Silberman, 2002, p. 26), mentre altri ritengono che si possano far risalire ai tempi di re Giosia allo scopo di assecondarne le ambizioni territoriali (Friedman, 1991). Ma sono state anche proposte ipotesi che farebbero risalire la promessa a tempi pre-israelitici e addirittura pre-cananei, quando il Dio di Abramo altri non sarebbe stato se non il Dio di un clan nomade il quale avrebbe promesso ai suoi devoti ciò che più era necessario alle genti nomadi: una terra e un'abbondante progenie (Davies, 1982).

Tuttavia per i nostri intenti non è così significativamente necessario comprendere le origini della promessa fatta ad Abramo, quanto riconoscere che quella promessa venne variamente interpretata e reinterpretata a seconda delle epoche ed entrò a far parte dei miti di fondazione del popolo d'Israele. Per quanto riguarda l'autore della promessa, ad esempio, leggendo *Esodo 6:3* è chiaro che il dio che fece la promessa non avrebbe potuto essere chiamato Yhwh, perché il nome Yhwh era sconosciuto ai patriarchi:

Mi sono manifestato ad Abramo, Isacco e Giacobbe, ma a loro non mi sono fatto conoscere con il mio vero nome YHWH.

Pare infatti ormai accettato che sia stato lo *Yahvista*, ovvero l'ideatore della tradizione *J* nel Pentateuco, a identificare la divinità che fece la promessa ad Abramo con il nome di Yhwh (Finkelstein, Silberman, 2002). In questo caso potrebbe essere lecito sostenere che il dio che fece la promessa è lo stesso che guidò Israele fuori dall'Egitto e divenne Dio d'Israele.

La storia del contenuto della promessa è persino più complicata. La promessa originaria, fatta ad

Abramo, riguardava la progenie, la benedizione e la terra: a noi interessa quest'ultima. La generica promessa, così come appare per la prima volta in *Genesi 15:1*, diviene sempre più dettagliata sino a comprendere, in *Genesi 15:18*, i territori dall'Egitto all'Eufrate. Inoltre Israele è destinato a divenire un grande popolo, numeroso come le stelle del cielo (*Gen. 15:5*): la promessa predice dunque la nascita dell'"impero" davidico e ne promuove gli interessi. E in effetti lo *Yahvista* vide una connessione tra Abramo e David: il patto fatto con Abramo trovò il suo compimento nell'estensione del regno di David. La promessa fatta ad Abramo altro non era se non la nascita e il trionfo di quel regno.

Di conseguenza, finché la dinastia davidica prevalse, l'interesse nei confronti della promessa fu relativamente minimo, ma in tempi di crisi – come nell'ottavo secolo, quando la minaccia degli Assiri divenne concreta e l'identità del popolo fu in pericolo – il patto di Abramo acquistò un nuovo valore e una rafforzata significatività. Nel *Deuteronomio*, sebbene venga dato maggior risalto all'alleanza stipulata ad Horeb, si fa anche appello alla promessa fatta ad Abramo per rassicurare Israele circa il fatto che la sua esistenza e il possesso della terra di Canaan sono di volontà divina. La terra promessa ad Abramo è stata promessa all'intero Israele e tale promessa ha trovato il suo compimento sia nel patto di Horeb che nella conquista sotto Giosuè.

Il *Deuteronomio* unisce dunque la promessa della terra fatta ai primi patriarchi con la tradizione della concessione della Legge sul Sinai. I comandamenti sono "regolatori", intesi cioè a fornire una guida per l'amministrazione della terra, la gestione del culto e le necessità relative all'insediamento, ma anche "condizionanti": si potrà continuare a possedere la terra soltanto osservandoli. Stando ai termini del patto sancito sul Sinai, se Israele disobbedirà ai comandamenti potrà essere espulso dalla terra. Tuttavia il *Deuteronomio* trova una rassicurazione per Israele proprio nella promessa fatta ad Abramo: promessa irrevocabile che dà dunque spazio alla speranza del perdono (*Deut: 24-29*).

In seguito, con la tradizione Sacerdotale (*S*), i termini della promessa appaiono ulteriormente modificati. In *Genesi 17:1-11* si legge:

Abram aveva novantanove anni quando il Signore gli apparve e gli disse: "Io sono il Dio Onnipotente. Ubbidisci a me e agisci giustamente. Io farò un patto tra me e te: i tuoi discendenti saranno sempre più numerosi... Ecco la promessa che faccio a te: tu sarai il capostipite di molti popoli. Il tuo nome non sarà più Abram, ma



Abramo, perché io ti stabilisco come padre di molti popoli. Tu sarai grande, darai inizio a intere nazioni e vi saranno dei re nella tua discendenza. Io manterrò la mia promessa fatta a te e ai tuoi discendenti, di generazione in generazione. Sarà una promessa valida per sempre... E a te, e a quelli che verranno dopo di te, io darò in possesso perpetuo la terra... tutta la terra di Canaan e io sarò il loro Dio... Tu e i tuoi discendenti, di generazione in generazione, dovrete rispettare il mio patto, vi impegnerete a circumcidere ogni maschio tra voi: reciderete il vostro prepuzio come segno del patto tra me e voi.

Dunque tutta la terra di Canaan diventerà una perenne proprietà del popolo d'Israele: il dio del patto con Abramo sarà il dio dei discendenti di Abramo e la circoncisione sarà il segno del popolo di Dio. Il contenuto del patto è mutato: il suo carattere promissorio è stato elevato ed è stata affermata la sua inviolabilità ed eternità. La tradizione *S* mostra ciò che è già presente nel Deuteronomio: un appello alla grazia divina. La promessa è dunque eretta a baluardo contro la possibile non osservanza dei comandamenti: l'elezione d'Israele e il possesso della terra non potranno mai essere condizionati dall'osservanza della Legge. Il patto non potrà essere annullato dalla disobbedienza umana: Israele non sarà distrutto e la terra sarà sua.

In 2 Samuele 7:23 è chiaro che la conquista di Canaan¹² è stata possibile soltanto grazie ai fatti "grandi e terribili" compiuti da Dio in favore del suo popolo.

Non c'è sulla terra nessun altro popolo come il tuo: tu sei andato a liberare soltanto Israele per farne il tuo popolo e dargli il tuo nome. Hai fatto in suo favore cose grandi e terribili. Dopo averlo liberato dagli egiziani e dalle loro divinità, hai scacciato le nazioni che ostacolavano il suo cammino.

E in Deuteronomio 9:4 ss. viene anticipata la spiegazione del perché di tutto ciò:

E quando Yhwh, vostro Dio, li avrà scacciati davanti a voi, non pensate: "Il Signore ci ha fatto conquistare questa terra perché l'abbiamo meritato!" No, il Signore manda via quei popoli davanti a voi perché sono malvagi. Voi non entrate in possesso della terra perché lo meritate, e neppure perché siete migliori. Se Yhwh, vostro Dio, manda via quei popoli davanti a voi, è perché essi sono malvagi e perché vuole mantenere la promessa che ha fatto ai vostri padri, ad Abramo, a Isacco e a Giacobbe.

Motivazione che ricompare in Deuteronomio 18:9-14, è implicita in Deuteronomio 29:2 ss. ed è

rafforzata in Salmi 44:4 dove la conquista è scissa dalla stessa volontà d'Israele:

Non le armi han dato loro una terra, non la loro forza li ha resi vincitori, ma la tua potenza, la tua forza, la tua presenza e il tuo amore per loro.

Yhwh possiede la terra e sceglie liberamente a chi donarla e come suddividerla: soltanto Lui può dunque decidere circa la sua distribuzione (Num 26:52-55; Ezech 47:13 ss.). E proprio alla luce di questo possesso bisogna interpretare le affermazioni culturali riguardo le messi. Ciò infatti spiega anche la richiesta dell'offerta di primizie (Es 22:28-29) e della decima di tutti i raccolti seminati (Deut 14:22-23), come anche di tutti gli altri prodotti (Deut 26:1-15). Dal momento che la terra è di proprietà del Signore, appare dunque ovvio che gli stessi prodotti che da essa derivano siano suoi: nella mentalità ebraica dell'epoca, infatti, la prima "cosa" di una serie costituiva l'archetipo che rappresentava l'intera specie.

Il possesso della terra da parte di Yhwh viene anche reso noto dal precetto secondo il quale la terra deve osservare un giorno di riposo (*shabbat*). "Quando entrate nella terra che sto per darvi, voi mi onorerete lasciando che il suolo si riposi periodicamente" è la traduzione italiana di Levitico 25:2-4 così come viene offerta da un testo in uso nelle comunità cristiane (*La Bibbia TILC*, 1985), ma il testo ebraico recita: "...la terra deve osservare un giorno di riposo per il Signore", da cui si evince che non è il popolo a dover lasciare riposare la terra, bensì è la terra stessa, personificata, ad essere interpellata. Anche la terra deve dunque la sua devozione al Signore: il suo riposo richiama il riposo del settimo giorno della creazione.

La "questione terra" non è comunque riconducibile al solo *Tanakh*: sia i testi apocrifi che quelli pseudepigrifi, come anche i documenti di Qumran, riflettono un forte attaccamento alla terra (Avigad, Yadin, 1956; Raitt, 1977). E se pur dopo l'esilio questo sentimento è andato focalizzandosi soprattutto su Gerusalemme e sul Tempio, nella pratica religiosa delle comunità ebraiche è rimasta centrale la stretta relazione tra l'ebraismo e la sua terra. La tradizionale suddivisione della storia sulla base dell'avvento di Cristo, in *a.C* e *d.C*, ha portato invece inconsciamente a creare tra i non ebrei l'idea secondo la quale, dopo il primo secolo, gli ebrei abbiano cessato di essere un popolo, per divenire soltanto una religione diasporica di minoranza. Nonostante ciò, la Terra d'Israele in nessun periodo è stata priva di presenza ebraica e gli ebrei in nessun periodo hanno cessato di avere

una precisa coscienza nazionale e territoriale¹³. Come ha sostenuto Davies: “semplicemente gli storici si sono dimenticati degli ebrei in terra di Palestina” (Davies, 1982, p. 50).

3. La Terra Santa cristiana¹⁴

(di PIERPAOLO CAREGGIO)

*È giunto il momento in cui né su questo monte
né in Gerusalemme adorerete il Padre[...]
Ma è giunto il momento, ed è questo, in cui i veri
adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità*
(Giovanni: 4,1,23)

*Mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra
Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni
battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello
Spirito Santo*
(Matteo: 28,19)

Gesù, il centro della rivelazione cristiana, nacque a Betlemme, visse a Nazareth e, nel corso della vita, come ogni buon ebreo si recò tre volte all'anno in pellegrinaggio a Gerusalemme in occasione delle feste solenni – degli Azzimi (Pasqua, Pesach), delle Settimane (Pentecoste, Shavuot), delle Capanne (Sukkot) – come prescritto dalla legge: “Tre volte all'anno ogni tuo maschio comparirà alla presenza del Signore Dio” (Es: 23,17); “Tre volte all'anno ogni tuo maschio si presenterà davanti al Signore tuo Dio, nel luogo che egli avrà scelto” (Dt: 16,16).

Grande fu anche il suo ossequio per il Tempio come luogo e centro della fede ebraica, ma nel corso della vita pubblica egli avvertì sempre più l'esigenza di insegnare ai discepoli a non focalizzare la propria attenzione esclusivamente verso un determinato “luogo”. D'altra parte per l'ebraismo non esistono luoghi sacri di per sé: “l'ebraismo, a differenza di altre religioni, non concepisce la sacralità dello spazio in quanto tale” (Santus, 2002, p. 77). Infatti Gesù, in più occasioni, esortò i suoi seguaci a vedere in Dio il polo della fede, poiché era giunto il momento in cui né in Gerusalemme né in alcun'altra località si sarebbe adorato, era giunto il momento “in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità” (Giovanni: 4,23).

Al culmine della sua missione arrivò a cacciare i venditori dal cortile del Tempio, affinché questa costruzione potesse davvero essere “chiamata casa di preghiera per tutte le genti” (Marco: 11,17). E proprio in prossimità dell'ultima pasqua e della morte, per incoraggiare i suoi e prepararli a ciò che sarebbe accaduto in quei giorni drammatici, adoperò l'immagine del Tempio per indicare il suo corpo. “Quando poi fu risorto dai morti, i suoi discepoli

si ricordarono che aveva detto questo, e credettero alla Scrittura e alla parola detta da Gesù” (Giovanni: 2,22).

Questo riferimento alla risurrezione, non inteso nella sua portata, costituì per lui l'atto d'accusa davanti al Sinedrio, dove, alla domanda se era il Cristo, il messia atteso, rispose: “<d'ora innanzi vedrete il figlio dell'uomo seduto alla destra di Dio>” (Matteo: 26,24), spostando ulteriormente gli orizzonti dalla terra al cielo. Dalla sua morte nacque dunque una grande speranza e prese inizio la predicazione evangelica al fine di portare la “buona novella” a tutte le genti nella consapevolezza che vi è un “altro” mondo più importante ed eterno. Gesù stesso aveva posto una netta distinzione tra la terra, nella quale si deve operare per diffondere il suo insegnamento, e il regno dei cieli, che è la vera patria dei credenti: “Io ho dato loro la tua parola e il mondo li ha odiati perché essi non sono del mondo, come io non sono del mondo” (Giovanni: 17,14).

Per dar compimento alle parole del Cristo, questo messaggio di speranza non poteva restare confinato esclusivamente tra i figli d'Israele, ma doveva raggiungere tutte le genti: “Mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra. Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo” (Matteo: 28,19).

Gli Atti degli apostoli, il testo che racconta proprio la nascita e la diffusione della Chiesa cristiana, incominciano con le parole di Gesù, il quale, prima di ascendere al cielo, incoraggia i suoi per questa ardua missione: “avrete forza dallo Spirito Santo che scenderà su di voi e mi sarete testimoni a Gerusalemme, in tutta la Giudea e la Samaria e fino agli estremi confini della terra” (Atti: 1,8). I capitoli successivi narrano appunto il cammino e il diffondersi della fede in Fenicia, a Cipro, ad Antiochia, dove “per la prima volta i discepoli furono chiamati Cristiani” (Atti: 11,26), fino a Roma, capitale dell'Impero, dove arrivò Paolo¹⁵. “Questa salvezza di Dio viene ora rivolta ai pagani ed essi l'ascolteranno” (Atti: 28,28). L'annuncio di un morto giustiziato che era risorto si diffuse velocemente lungo le vie consolari in tutte le regioni dell'impero.

Nei primi tempi molti tra i discepoli furono ebrei e per questo l'opinione corrente all'epoca non distingueva tra cristiani ed ebrei, considerando le eventuali divergenze dottrinali una semplice disputa interna. Ne è conferma l'editto dell'imperatore Claudio che, nel 49 d.C., decretò l'espulsione degli ebrei da Roma perché in fermento “sotto l'impulso di Chrestos” (Cavalcanti, 1996, p. 26). D'altro canto i cristiani continuarono a prestare fede alle sacre scritture, annoverando fra i loro testi il Tanakh, che ridenominarono Antico Testamento,



e ne conservarono anche alcune prescrizioni e alcune feste: si sentivano infatti partecipi della tradizione ebraica della quale avvertivano di essere il compimento, ma nello stesso tempo erano un elemento di rottura, aperto verso tutte le nazioni e presente con le proprie comunità in tutti i paesi conosciuti¹⁶. I luoghi scelti da Gesù (il Dio fattosi uomo, per la concezione trinitaria) per abitare e camminare sulla terra divennero – per i cristiani sparsi nel mondo – la “Terra Santa” oggetto di pellegrinaggio e di culto. “Il pellegrino cristiano volge da parte sua i passi verso le testimonianze storiche del passaggio di Gesù sulla terra, verso la memoria di quell’evento tutto speciale nella storia stessa del disegno providenziale della Redenzione che è l’incarnazione del Figlio di Dio” (Bux, Cardini, 1997, p. 43).

Ben presto si fece sentire l’attrattiva esercitata da questa regione (Galliano, Lago, 1995), come dimostrano numerose testimonianze e diari di pellegrini che descrissero il loro itinerario in Terra Santa, il più noto dei quali è quello di Eteria (Storme, 1982). Nei primi tempi molti vi si recarono per vivere e concludere lì la propria esistenza, in un secondo momento il pellegrinaggio acquistò soprattutto forma penitenziale¹⁷.

Il IV secolo fu teatro di eventi di particolare importanza. Nel 313 d.C. l’imperatore Costantino, con l’editto di Milano, concesse la libertà di culto ai cristiani, e il loro credo conobbe una ulteriore grande diffusione che portò anche a interpretazioni divergenti sulla figura di Cristo: per risolvere tali questioni nel 325 d.C. venne convocato il primo concilio ecumenico a Nicea. L’anno successivo la stessa madre dell’imperatore, Elena, riscoprì i luoghi sacri più importanti su cui fece erigere le prime basiliche; “era cominciata l’epoca di onorare i luoghi santi della Palestina con edifici pubblici” (De Sandoli, 1974, p. 23)¹⁸. Da questo momento si contarono numerosi devoti, anche illustri, e tantissimi monasteri e laure sorsero “specialmente nei dintorni di Betlemme, di Gerusalemme e del Giordano” (Melani, 1970, pp. 51-52).

Con l’editto di Tessalonica, emanato da Teodosio nel 380, il cristianesimo fedele al credo niceno diventò religione ufficiale; con la spartizione dell’impero tra i suoi figli, la terra di Gesù si trovò a far parte dell’impero romano d’oriente e continuò a dipendere da Bisanzio, anche dopo la caduta dell’impero d’occidente.

Si tramanda che, nel V secolo, vi fossero già più di duecento strutture per l’accoglienza dei palmeri, come erano chiamati i devoti che si recavano in Terra Santa. “L’impero di Giustiniano (527-565) coincise con la massima fioritura di Gerusa-

lemme e della Palestina nella fase aperta dalla grande fondazione dei santuari cristiani. I pellegrini continuarono ad affluirvi in gran numero” (Bux, Cardini, 1997, p. 43). Questo periodo di pace venne interrotto dall’avanzata dei persiani nel 614 d.C. e dalle loro devastanti distruzioni, “i luoghi santi giacevano sotto un enorme ammasso di cenere, e i muri rimasti ancora in piedi erano o bruciati dal fuoco o anneriti dal fumo” (De Sandoli, 1974, p. 23).

Tornata per breve tempo sotto l’impero d’oriente e riparati gli edifici di culto, nel 638 d.C. Gerusalemme, dopo due anni di resistenza, venne conquistata dagli arabi guidati dal califfo Omar, sotto le insegne dell’islam. Questi tolsero il governo della regione ai cristiani, non ne eliminarono però la presenza, ma in alcuni periodi bloccarono il flusso dei pellegrini. La situazione apparentemente migliorò, per breve periodo, quando Carlo Magno ottenne da un califfo abbaside le chiavi del Santo Sepolcro e l’autorizzazione a istituire nuovi ospizi. Da quel momento si alternarono periodi di relativa tranquillità ad altri di soprusi e danneggiamenti.

“Nel 935 i musulmani di Gerusalemme rivendicarono la parte sud-ovest dell’atrio della basilica col pretesto che ivi aveva pregato il califfo Omar, e di prepotenza vi costruirono una piccola moschea, bloccando in parte l’accesso alla basilica” (De Sandoli, 1974, p. 34) del Santo Sepolcro, nota anche come *Anastasis*. Nel 966 d.C. non soltanto la cupola e la tettoia furono incendiate, ma venne persino assassinato il patriarca. Il culmine degli eventi venne tuttavia raggiunto nel 1009, sotto la dominazione dei Fatimidi d’Egitto, quando vi fu una nuova grande persecuzione, sia contro gli ebrei sia contro i cristiani e i loro rispettivi luoghi di culto, che culminò con la distruzione dell’intero complesso del Santo Sepolcro.

L’eco di questi fatti sempre più allarmanti suscitò emozione e sdegno nella cristianità, presso cui ebbe grande risonanza l’appello del papa Urbano II per indire una crociata, cioè un pellegrinaggio in armi, per la liberazione del Santo Sepolcro e della Terra Santa. Rispondendo a questo richiamo, il 15 luglio 1099, gli eserciti cristiani conquistarono Gerusalemme. Goffredo di Buglione venne nominato “Difensore del Santo sepolcro” e non re perché, si dice, non volle portare una corona d’oro dove il Cristo era stato coronato di spine. Contemporaneamente venne eletto dai crociati un nuovo patriarca “un franco-latino quale successore del patriarca bizantino, che probabilmente era già morto: questo è sintomatico della comunione esistente tra i fedeli delle tradizioni latina e

bizantina” (Bux, Cardini, 1997, p. 131), benché dal 1054 la chiesa d’oriente e quella d’occidente fossero separate.

Dopo più di un millennio la città ritornò dunque ad essere “capitale” e, sotto la guida di otto re, visse un periodo di grande ricostruzione e fervore, in cui si riedificarono le più importanti basiliche. A difesa dei luoghi santi nacquero alcuni ordini monastico cavallereschi, tra cui è noto quello dei Templari, il cui nome deriva proprio dall’antico tempio presso cui avevano sede.

Essi, nonostante testimonianze di fede e di coraggio, niente poterono però contro Saladino che, nell’ottobre del 1187, riconquistò la città, fece chiudere la basilica dell’*Anastasis* e l’affidò in custodia ai musulmani¹⁹: da questo momento per i cristiani l’accesso ai luoghi santi diventò difficile o costosissimo. Dal 1264 le chiavi del Santo Sepolcro vennero affidate, in perpetuo, a due famiglie musulmane. Dall’Europa partirono altre crociate, ma nessuna riuscì nel suo scopo. Nel frattempo la resistenza dei cavalieri cristiani continuò sulla costa e in alcune roccaforti fino a quando, nel 1291, cadde anche l’ultima postazione del Regno Latino, la città fortificata di Acri, e con essa terminò definitivamente il governo cristiano in Terra Santa.

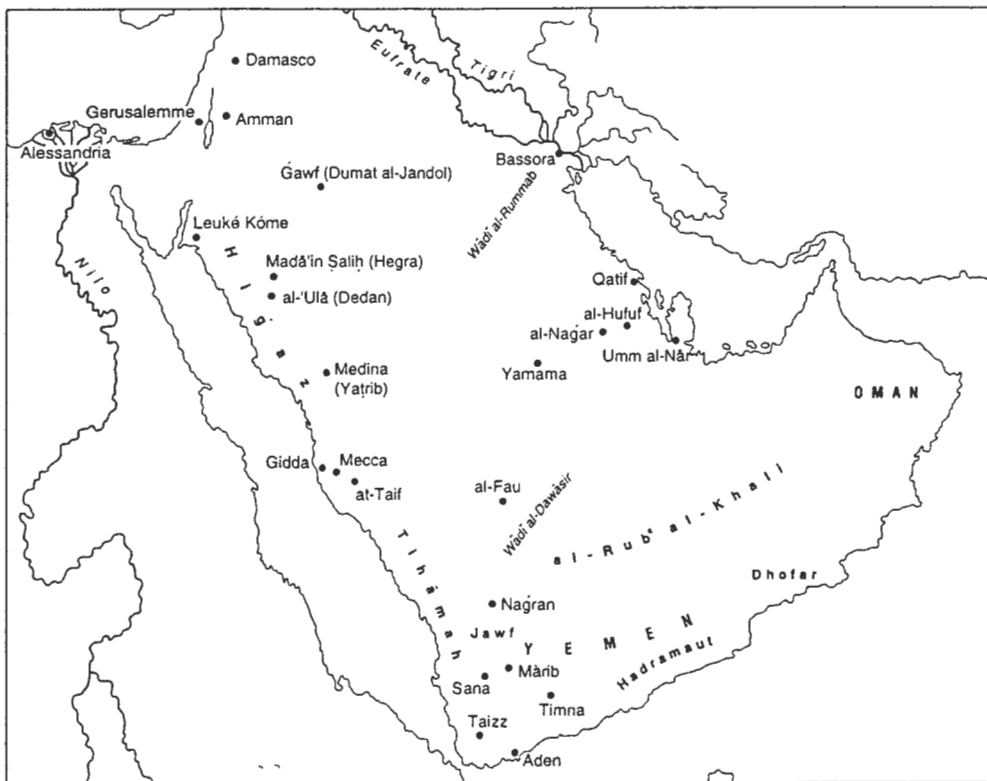
Alla quinta crociata si aggregò Francesco d’Assisi, uomo di dialogo e di preghiera, che riuscì a parlare anche con il sultano Al Kamil Muhammad in un incontro improntato al reciproco rispetto. Questo incontro aprì le porte ai frati francescani, una nuova presenza a sostegno dei cristiani e a custodia dei luoghi santi della cristianità, impegno da cui venne la loro successiva denominazione di Custodi della Terra Santa²⁰.

4. La dimensione territoriale dell’Islam

(di GIROLAMO CUSIMANO)

Troverai che i più acerrimi nemici dei credenti sono i giudei e i politeisti e troverai che i più prossimi all’amore per i credenti sono coloro che dicono: “in verità siamo cristiani”, perché tra loro ci sono uomini dediti allo studio e monaci che non hanno alcuna superbia
(Corano, V, 85)

L’islam è nato in Arabia, in una regione che si estende, a ovest, lungo il mar Rosso: l’Higiaz (v. carta n. 3). È alla Mecca che Maometto ebbe le prime rivelazioni e cominciò a predicare, ma per poter conferire autentico fondamento alla pro-



Carta n. 3 - L’Higiaz, Mecca e Medina.



pria opera e raccogliere attorno a sé i primi adepti dovette trasferirsi a Yathrib. Ecco perché la data che in seguito fu scelta quale inizio dell'era musulmana è la data dell'emigrazione (*higra*) del profeta a Yathrib, l'egira (che la tradizione vuole il 16 luglio 622). Yathrib venne così designata quale "città del profeta" (*madinat al-nabi*), la città per eccellenza, Medina.

Per mancanza di fonti, è difficile descrivere l'Arabia del VI secolo: ciò che è certo è che essa non passò dal paganesimo all'islam senza una qualche fase di transizione. Gli arabi continuavano, al tempo della nascita del profeta, a osservare il culto dei monoliti e degli alberi sacri, che consideravano dimore di divinità locali. Si recavano in pellegrinaggio ai santuari loro dedicati e immolavano animali: la Mecca, con la sua pietra nera coronata da una specie di cubo, la Ka'ba, e altri luoghi sacri attiravano pellegrini e traevano parte della loro ricchezza dalla loro regolare presenza. Tuttavia la convinzione che esistesse un dio supremo, creatore delle divinità locali, si era già imposta: l'ebraismo e il cristianesimo erano penetrati nella zona e alcune tribù avevano abbracciato l'una o l'altra delle due religioni (Hinds, 1996).

Nell'Higiàz coesistevano dunque idee religiose assai differenti che a volte finivano col condizionarsi reciprocamente, ma pare che sia stato proprio l'ebraismo il primo monoteismo sudarabico, anche se l'accortezza politica dei sovrani himyariti volle presentarlo in vesti arabizzanti. Pare infatti che Yathrib (Medina) fosse in origine addirittura una città sacerdotale, una comunità di *kohanim* (sacerdoti), che annoverava ancora numerosi rappresentanti ai tempi del profeta dell'islam (Noja, 1998).

Lo stesso Maometto professava, prima di fondare l'islam, l'hanifismo, una delle tante religioni diffuse nella regione. E l'islam, alla sua nascita, si scontrò con una decisa opposizione da parte degli abitanti della Mecca, particolarmente quelli della tribù dei Quraysh: i custodi della Ka'ba e della sua area sacra (*haram*).²¹ Qualsiasi cambiamento religioso minacciava infatti il potere e la posizione dei custodi dei luoghi sacri e la messa in discussione del culto reso alle divinità locali minacciava di esaurire la loro principale fonte di reddito: i pellegrinaggi (Rubin, 1990). Alla Mecca Maometto non sarebbe mai riuscito ad imporsi: dopo aver tentato di ripiegare su Ta'if, come si è detto, nel 622 scelse Yathrib.

A causa della sua rottura con i Quraysh, Maometto stabilì di voltare le spalle alla Ka'ba della Mecca per la preghiera, dirigendosi invece verso Gerusalemme. Dopo la rottura con le comunità

ebraiche ripristinò la Ka'ba. Dal Corano stesso si può evincere la rabbia di Maometto nei confronti degli ebrei che non si erano convertiti al nuovo credo. Al verso 61, cap. 2, in riferimento ai figli d'Israele è infatti scritto:

E li colpì l'abiezione e la miseria e incorsero nell'ira di Dio, e questo perché essi rifiutavano i segni di Dio e uccidevano i profeti ingiustamente, questo perché si ribellarono a Dio e passarono i limiti²².

Le pratiche culturali della nuova religione riprendevano, islamizzandole, quelle antiche. Analogamente fu instaurato un "nuovo" ordine morale senza sconvolgere gli usi e i costumi locali: le regole tribali vennero conservate e sacralizzate dalla rivelazione. Maometto a Yathrib/Medina divenne un profeta-legislatore. Con la cosiddetta "costituzione di Medina"²³, egli istituì un'entità non più fondata, come le tribù, sul lignaggio, bensì sul territorio (Schacht, 1983). La vitalità economica di un simile "stato" fu garantita grazie al bottino ricavato dai saccheggi delle spedizioni militari: "la razzia in uso presso i beduini fu a poco a poco trasformata in *jihad*, in guerra santa" (Mervin, 2001, p. 12).

I nemici da sottomettere vennero individuati negli idolatri (i meccani) e negli ebrei che avevano rifiutato l'islam (cfr. Corano, IV, 47-58), fatta eccezione per i cosiddetti *dhimmi*: adepti di religioni monoteiste che in determinate regioni potevano godere dello statuto di protetti. Uno statuto di protezione di fatto assai particolare: questi dovevano infatti ostentare segni distintivi indossando, ad esempio, determinati indumenti e soltanto di alcuni colori. Non avevano il diritto di entrare in città a cavallo né di portare armi, non potevano costruire luoghi di culto e le loro pratiche rituali pubbliche erano controllate dalle autorità (Lewis, 1991). Le comunità ebraiche dei Qaynuqa', dei Nadir e dei Qurayza vennero eliminate e finalmente, nel gennaio 630, Maometto e le sue truppe poterono entrare alla Mecca, che si sottomise.

Il profeta, a differenza dunque dei precedenti iniziatori di fedi religiose, fu anche il fondatore e sovrano di un'entità politica e come tale promulgò leggi, fu giudice e condottiero di eserciti, dichiarò guerra e fece pace, riscosse le imposte e compì tutti gli atti propri di un monarca. L'abilità politica di Maometto aveva permesso allo stato islamico di organizzarsi: le sue qualità di guerriero gli avevano concesso di estendersi. Era dunque ovvio, per i musulmani, ritenere lo "stato" islamico quale dono di dio, voluto dalla legge santa per

proclamare la fede in Dio e mettere in pratica la sua volontà (Chabbi, 1997).

Alla morte di Maometto, nel 632, la rivelazione – di cui era l'unico tramite – era terminata: i musulmani avrebbero dovuto gestirne l'eredità senza di lui. La religione che il profeta aveva portato agli uomini si era territorialmente diffusa soltanto in alcune parti della penisola arabica: le vaste terre dell'Asia sud-occidentale e dell'Africa settentrionale, così come tutte le altre regioni che più tardi avrebbero costituito il dominio dell'islam, parlavano ancora altre lingue, professavano altre religioni e obbedivano ad altri sovrani. Abu Bakr, il primo successore (*Khalifatu Rasul Allah*, successore del profeta di Dio, ma anche *Khalifat Allah*, vicario di Dio) gestì quest'eredità soprattutto da condottiero, incrementando le conquiste militari e assoggettando popolazioni al di fuori dell'Arabia.

E in effetti, nei secoli trascorsi dall'avvento dell'islam, in Medio Oriente sono esistiti quasi esclusivamente stati islamici. L'impero persiano fu completamente conquistato, quello bizantino fu ricacciato indietro, provincia per provincia, prima della sua estinzione finale con la conquista turca di Costantinopoli nel 1453. Gli stati fondati dai crociati nel Levante durarono per qualche tempo, ma furono poi liquidati e i loro territori ricondotti all'interno del mondo islamico. In linea di principio era come se esistesse un solo stato islamico universale, idealmente tenuto insieme dalla fede e dalla legge dell'islam e, per qualche tempo, praticamente governato da un solo sovrano: il califfo²⁴. Alla fine del VII secolo l'impero islamico dei califfi si estendeva in Asia sino, e a volte oltre, i confini dell'India, mentre a occidente, seguendo le coste del Mediterraneo, giungeva sino all'Atlantico.

Attualmente, a quattordici secoli dall'inizio dell'era musulmana, l'impero arabo dei califfi è una realtà da tempo scomparsa, ma in tutti i paesi conquistati dagli arabi – con la sola eccezione a occidente dell'Europa e a oriente dell'Iran e dell'Asia centrale – l'arabo e l'islam restano come perenne monumento al suo dominio.

5. Yerushalaim, la città della pace

(di DANIELA SANTUS)

*Dieci misure di bellezza furono conferite al mondo:
nove vennero prese da Gerusalemme,
e una dal resto del mondo.
(Talmud Babilonese, Kiddushin 49:2)*

Il termine ebraico per designare il viaggio verso Gerusalemme e l'immigrazione in Israele è *aliya*, ascesa, nel senso anche di elevazione spirituale.

Gerusalemme è al centro della vita nazionale e spirituale del popolo ebraico sin da quando re David ne fece la capitale del suo regno nel 1003 a.E.V. La città rimase capitale della dinastia davidica per 400 anni, fino a quando il regno fu conquistato dai babilonesi. E dopo il ritorno dalla cattività babilonese, nel 538 a.E.V., Gerusalemme fu di nuovo da capitale del popolo ebraico in Terra d'Israele per i successivi cinque secoli e mezzo.

Il significato di Gerusalemme è compiutamente formulato nel libro dei Profeti e dei Salmi. Gerusalemme e Sion sono sinonimi e identificano non soltanto la città, ma la terra e il popolo ebraico nella sua interezza. Quando l'autore delle Lamentazioni piange sulla distruzione della "figlia di Gerusalemme" e sull'esilio dei "figli di Sion" si riferisce evidentemente al popolo. E quando il Deutero-Isaia (40-55) esulta per la gioia di Sion, pensando al momento in cui i suoi figli ritorneranno a lei dalla dispersione, chiaramente fa riferimento al popolo e al paese come entità storiche. La città, il paese e il popolo divengono dunque un tutto unico in una grande fusione simbolica. Sion, e di conseguenza Gerusalemme, è la "madre" nel linguaggio simbolico ebraico: le stesse figure stilistiche che l'idioma cristiano adopera in rapporto alla *mater ecclesia* sono usate dagli antichi maestri per la *Kneseth Yisrael*, identificata con Sion/Gerusalemme in quanto appunto "madre".

Queste equazioni simboliche sono un tratto distintivo permanente dell'esperienza ebraica fin dall'epoca del Salmista. L'identificazione di Sion/Gerusalemme come madre vedova, addolorata e in lutto, che un giorno esulterà perché i suoi figli si riuniranno a lei, è uno dei motivi fondamentali delle immagini tradizionali ebraiche: i maestri del Talmud, nei loro numerosi commenti su questo tema, hanno formulato più esplicitamente ciò che era implicito nei Profeti e nei Salmi. Le parole del profeta Isaia: "E Sion ha detto: il Signore mi ha abbandonata" (Is 49:14) sono così parafrasate nel Talmud Babilonese: "L'adunanza d'Israele ha detto" (TB, *Berakhot* 32b). L'espressione liturgica più significativa di questo simbolismo si trova nel rituale del matrimonio ebraico, dove una benedizione recita:

Possa colei che era sterile [cioè Sion] essere estremamente felice ed esultare quando i suoi figli saranno riuniti a lei nella gioia. Benedetto sii Tu, o Signore, che rendi lieta Sion per mezzo dei suoi figli.

E un'altra versione della stessa benedizione termina con le parole: "...che rendi lieta Sion e ricostruisce Gerusalemme". Similmente una delle benedizio-



ni che si recitano ogni sabato dopo la lettura del brano profetico afferma:

*Abbi pietà di Sion che è la dimora della nostra vita...
Benedetto sii Tu, o Signore, che fai gioire Sion nei suoi figli.*

Non è comunque compito di questo lavoro esaminare la centralità di Sion/Gerusalemme nella liturgia quotidiana, nella poesia, negli scritti omiletici dell'ebraismo e nelle benedizioni di ringraziamento. Ci pare però significativo ricordare che il concetto della centralità spaziale di Gerusalemme è tradizionale. È ancor oggi usuale, ad esempio, che durante la cerimonia nuziale lo sposo rompa un bicchiere per simboleggiare l'antica distruzione di Gerusalemme e del Tempio, recitando il quinto verso del Salmo 137:

Se mi dimentico di te Gerusalemme, s'inaridisca la mia destra; s'attacchi al palato la mia lingua, se non ti ricordo di te, se non ti pongo, Gerusalemme, al di sopra di ogni mia gioia.

Anche nel momento più felice della propria vita è dunque bene ricordare la sofferenza del popolo ebraico. Un altro esempio riguarda la terza benedizione del pasto, *Birkat hamazòn*, che la tradizione vuole composta dai re Davide e Salomone. Questa comprende richieste di ricostituzione del regno davidico e manifesta il desiderio della ricostruzione del Santuario (da cui si deduce che la benedizione stessa fu, almeno in parte, rimangiata in epoca più tarda). Si tratta di una supplica a Dio per l'unità nazionale e per la vita spirituale del popolo ebraico:

Abbi pietà, o Signore nostro Dio, di noi, di Israele tuo popolo, di Gerusalemme tua città, del monte Sion sede della tua gloria, del tuo Tempio, della tua Residenza, del tuo Santuario, della casa grande e santa sulla quale è chiamato il Tuo nome.

Secondo la tradizione ebraica presente in più punti del Talmud la ricostruzione di Gerusalemme potrà avvenire soltanto quando tutto il popolo ebraico risiederà nella sua terra: dunque è logico che alla richiesta della fine dell'esilio si faccia seguire, nella benedizione, la speranza di rivivere un giorno l'antico splendore di Gerusalemme come capitale spirituale per tutti gli ebrei del mondo. La "misericordia" che ancor oggi si chiede a Dio verso Gerusalemme esprime il desiderio di tutto Israele di non vedere mai più questa città divisa tra i popoli (Colombo, 1995).

Un altro esempio riguarda *Tisha B'Av*, uno dei giorni più solenni del calendario ebraico durante il quale si commemora la distruzione di Gerusalemme. In tale occasione, infatti, gli ebrei osservano un giorno di digiuno recitando preghiere e lamentazioni e raccontando storie sulla distruzione e sulle razzie di Gerusalemme e del Tempio. "Sebbene attualmente Gerusalemme sia la capitale del sovrano Stato d'Israele" ci ricorda Newman "questa pratica religiosa continua ad essere strettamente osservata, il che dimostra una netta distinzione tra le realtà concrete del presente ed il metafisico del passato e del futuro" (Newman, 1997).

Ricordiamo infine che Gerusalemme occupa un posto di grandissimo rilievo nella notte della Pasqua ebraica. La lunga serata si chiude infatti con la dichiarazione: "*L'anno prossimo a Gerusalemme*", mentre in Israele si è soliti aggiungere: "*nella Gerusalemme ricostruita*". Poter recitare queste parole, da persone libere, a Gerusalemme, è l'adempimento di un desiderio millenario: l'alleanza con Abramo resta valida in eterno.

Ciò che però ci preme sottolineare è proprio la funzione semantica di un termine geografico utilizzato per designare un'entità storica, in modo tale che la storia rimanga ancorata a un centro geografico concreto: sia che si tratti del luogo di origine (il patto della terra promessa) o di quello della sofferenza (l'esilio, la dispersione), o che si tratti del luogo escatologico (della redenzione e del ritorno futuro).

La tradizione rabbinica ha raccolto e sviluppato, in modo inverso rispetto a quella della cristianità, la nozione di una Gerusalemme celeste che aveva cominciato a diffondersi nel periodo intertestamentario (Werblowsky, 1991).

Fu Re David il primo a sognare di costruire il Tempio a Gerusalemme. Di notte, nei suoi sogni, saliva lungo la scala di Giacobbe finché raggiungeva la Gerusalemme Celeste. Perché esiste una Gerusalemme in cielo che è lo specchio della Gerusalemme terrestre.

Re David era affascinato dal Tempio Celeste, che era stato costruito al principio dei tempi. Se lo studiava da ogni angolo. Allo stesso modo, egli esplorava ogni stanza del Tempio. E quando si risvegliava da questi sogni, metteva per iscritto la descrizione del Tempio Celeste, perché aveva in progetto di costruirne uno del tutto identico nella città di Gerusalemme (Talmud Babilonese, Sukkah 53 a-b; Talmud Gerosolimitano, Sanhedrin 29b).

La liturgia, la pietà popolare, il simbolismo religioso e la speranza messianica si riferiscono soprattutto alla Gerusalemme terrestre: simbolo della

riunione del popolo nella “sua” terra promessa, su “questa” terra. La Gerusalemme terrestre non riflette dunque un archetipo celeste, né trae il suo significato dal fatto che rispecchia una realtà celeste. Essa è un valore in se stessa e, come tale, è l’archetipo della Gerusalemme celeste di Dio, il quale “*per puro amore della Gerusalemme terrestre...se ne è fatta una in alto*” (Midrash Tanhumah, sez. *Pequdey*). Concetto già presente nel più antico riferimento a una Gerusalemme celeste che si possa trovare nella letteratura talmudica (TB, *Ta’anith* 5b). Dio stesso avrebbe infatti affermato:

Io non entrerò nella Gerusalemme celeste finché non sarò entrato prima nella Gerusalemme terrestre.

La tradizione ebraica suggerisce dunque che la pienezza spirituale non può essere raggiunta riducendo la sfera storica e ignorando le sue realtà materiali, sociali e politiche. La Gerusalemme ideale, restaurata, in accordo con la visione di Geremia (Ger 22:4) è, anzi, una città, un centro politico pieno di attività e di vita:

Se sarete davvero quel che io vi comando, i discendenti di Davide potranno continuare a essere re. Potranno andare e venire attraverso le porte di questo palazzo sui carri o a cavallo, insieme ai loro ministri e ai loro sudditi.

Gerusalemme e Sion appaiono dunque due toponimi geografici che esprimono non soltanto il luogo, ma anche la dimora e il nome di un’esistenza storica e della sua continuità. Simboli del desiderio che l’esiliato popolo ebraico ha per la sua patria.

Lungo i fiumi di Babilonia sedevamo in pianto, ricordandoci di Sion (Salmo 137:1)

La duplice importanza di Gerusalemme/Sion può essere riassunta, come ancora una volta ci suggerisce Newman (1997), nella frase che viene normalmente ripetuta ad alta voce dai partecipanti alla preghiera ebraica al culmine della funzione, quando i rotoli della Torah vengono estratti dall’arca e mostrati all’intera congregazione:

Andremo alla ricerca di Sion nella Torah e di Gerusalemme nella parola di Dio (Birnbaum Siddur, 1977, p. 364)

La società ebraica e lo spazio si nutrono l’un l’altro per creare una sorta di olistimo religioso: Gerusalemme e Sion testimoniano l’identità di un popolo e l’attaccamento alla sua terra.

6. Gerusalemme terrestre e Gerusalemme celeste (di PIERPAOLO CAREGGIO)

*Vidi poi un nuovo cielo e una nuova terra,
perché il cielo e la terra di prima erano scomparsi
e il mare non c’era più.
Vidi anche la città santa, la nuova Gerusalemme,
scendere dal cielo, da Dio.
(Apocalisse: 21,1-2)*

Gerusalemme, come s’è visto, è stata al centro della vita di Gesù: in essa si sono svolti i momenti fondamentali della sua esistenza terrena, in essa è culminata la sua missione. Come tutti i primogeniti di Israele, dopo la nascita, venne offerto e riscattato; i genitori “*secondo la Legge di Mosè, portarono il bambino a Gerusalemme per offrirlo al Signore*” (Luca: 2,22-23) e presentarlo al Tempio, dove il vecchio Simeone e la profetessa Anna, quando lo videro, si misero a lodare Dio.

Gerusalemme è quindi presente subito dopo la nascita perché è qui che il bambino venne riconosciuto dalla profetessa Anna come fonte di speranza per “*quanti aspettavano la redenzione di Gerusalemme*” (Luca: 2,38) e da Simeone come “*luce per illuminare le genti e gloria del tuo popolo Israele*” (Luca: 2,32). Anche la seconda apparizione pubblica, a dodici anni, si svolse in questa città e nel Tempio. Da buoni israeliti, secondo l’usanza, “*i suoi genitori si recavano tutti gli anni a Gerusalemme per la festa di Pasqua [...] ma trascorsi i giorni della festa, mentre riprendevano la via del ritorno, il fanciullo Gesù rimase in Gerusalemme*” (Luca: 2, 41-43) dove stupì i dottori del Tempio per la sua sapienza e le sue risposte (Luca: 2, 46-47).

Vi ritornò in occasione di un’altra Pasqua, all’inizio della sua missione (Giovanni: 2,13), e vi compì i primi miracoli, “*mentre era a Gerusalemme per la Pasqua, durante la festa molti, vedendo i segni che faceva, credettero nel suo nome*” (Giovanni: 2,23). Anche il primo rifiuto della rivelazione ebbe luogo a Gerusalemme, durante un’altra festa (probabilmente *shavuot*, pentecoste), quando guarì un infermo in giorno di sabato (Giovanni: 5,1-18). Il Vangelo menziona altri miracoli, altri discorsi e altre incomprensioni in concomitanza con feste importanti: le capanne (Giovanni: 7,2.10.14 e seguenti), la dedicazione (Giovanni: 5,22), ma è ancora in occasione della Pasqua che si svolsero gli eventi salienti e determinanti della sua vita e il compimento del suo operato.

Dopo la resurrezione dell’amico Lazzaro, l’ingresso in città fu trionfale, infatti “*la gran folla che era venuta per la festa, udito che Gesù veniva a Gerusalemme, prese dei rami di palme e uscì incontro a lui gridando «Osanna! Benedetto colui che viene nel nome*



del Signore, il re d'Israele» (Giovanni: 11,12-13) e «tutta la città fu in agitazione» (Matteo: 21,10). Qui trascorse le ultime giornate di vita: «durante il giorno insegnava nel tempio, la notte usciva e pernottava all'aperto sul monte detto degli Ulivi. E tutto il popolo veniva a lui di buon mattino per ascoltarlo» (Luca: 21,37-38). Ed è in luoghi ben noti e identificati che si svolsero l'ultima cena, l'arresto, al di là del torrente Cedron in un podere chiamato Getsemani, il giudizio davanti al Sinedrio, nel palazzo del Sommo Sacerdote, il colloquio con il governatore romano Pilato, nel pretorio, fino alla definitiva condanna, la crocifissione nel «luogo del Golgota, che significa luogo del cranio» (Marco: 15,22), la morte che ebbe risonanza nel luogo più sacro dell'ebraismo, quello in cui maggiormente aveva cercato di spiegare la vera essenza di Dio «Gesù, dando un forte grido, spirò. Il velo del tempio si squarciò in due dall'alto in basso» (Marco: 15,37-38). Alla morte seguì la sepoltura: «nel luogo dove era stato crocifisso, vi era un giardino e nel giardino un sepolcro nuovo, nel quale nessuno era ancora stato deposto» (Giovanni: 20,41). Questo sepolcro, dal momento dell'annuncio «È risorto, non è qui» (Marco: 16,6), è diventato per i credenti il luogo testimone dell'avvenimento più bello e sorprendente della storia. La tomba vuota è diventata fonte di speranza per molti: il Santo Sepolcro.

Gerusalemme fu testimone delle prime apparizioni del risorto, ascoltò i suoi messaggi di speranza e di pace, fu il centro di irradiazione di questa buona novella. E da qui si congedò dai discepoli: «mentre li benediceva, si staccò da loro e fu portato verso il cielo. Ed essi dopo averlo adorato tornarono a Gerusalemme con grande gioia; e stavano sempre nel tempio lodando Dio» (Luca: 24,52-53).

Gli eventi fondamentali della vita del Cristo ebbero dunque per cornice Gerusalemme, città rimasta basilare anche per i suoi seguaci e per la nascente Chiesa che qui mosse i primi passi e che fra queste mura visse momenti fondamentali. Pietro proseguì la missione del maestro, insegnò nel tempio, guarì uno storpio (Atti: 3), compì molti altri miracoli e prodigi (Atti: 5,12); i discepoli subirono persecuzioni e arresti, ma nonostante questo «ogni giorno nel tempio e a casa, non cessavano di insegnare e di portare il lieto annunzio che Gesù è il Cristo» (Atti: 5,42).

«La parola di Dio si diffondeva e si moltiplicava grandemente il numero dei discepoli a Gerusalemme» (Atti: 6,7). Per fermare questa rapida diffusione, anche ai seguaci vennero mosse le stesse accuse rivolte a Gesù e per questo si arrivò alla prima uccisione, ai primi martiri. Il diacono Stefano venne trascinato appena fuori dalle mura e lapidato, mentre perdo-

nava i suoi persecutori seguendo l'esempio del maestro (Atti: 7). «In quel giorno scoppiò una violenta persecuzione contro la Chiesa di Gerusalemme» (Atti: 8,1), ciononostante gli apostoli restarono in città, mentre altri discepoli si allontanavano «quelli però che erano stati dispersi andavano per il paese e diffondevano la parola di Dio» (Atti: 8,4). Iniziò così la predicazione del Vangelo, iniziarono le prime missioni, vennero raggiunti anche i pagani.

A Gerusalemme affrontò il martirio il primo apostolo, Giacomo (Atti: 12,1) e anche Paolo si disse pronto a emularlo e «a morire a Gerusalemme per il nome del Signore Gesù» (Atti: 21,13), ma, come Pietro, fu poi chiamato a dare la sua testimonianza a Roma, che diventò un altro centro fondamentale per la Chiesa e l'attuale sede del papato.

La cristianità, che si sente appunto «il prolungarsi di Cristo nella storia, la permanenza misteriosa nel tempo e nello spazio del Signore» (Alberto, 1996, p.III), ha sempre avuto un'attenzione di riguardo verso Gerusalemme, la cui chiesa «come fece notare papa Damaso ai padri conciliari riuniti a Costantinopoli nel 381, è considerata l'unica e vera «madre di tutte le chiese»» (Bux, Cardini, 1997, p. 121). Inoltre proprio la città santa sarà presa a simbolo della Chiesa stessa, chiamata a diventare «una moltitudine immensa di ogni nazione, popolo e lingua» (Apocalisse: 7,9).

Nella tradizione cristiana la Gerusalemme terrena, infine, prefigura la Gerusalemme celeste, «la Gerusalemme di lassù è libera ed è la nostra madre» (Galati: 4,26). Essa è la vera terra e il vero cielo: «vidi poi un cielo e una nuova terra, perché il cielo e la terra di prima erano scomparsi e il mare non c'era più. Vidi anche la città santa, la nuova Gerusalemme, scendere dal cielo, da Dio» (Apocalisse: 21,1-2). Questa Gerusalemme messianica, descritta nella sua bellezza nell'Apocalisse (2,9-21), vede il suo splendore nella presenza di Dio «non vidi alcun tempio in essa perché il Signore Dio, l'onnipotente, e l'Agnello sono il suo tempio» (Apocalisse: 21,22). «Grazie alla meditata lettura della Bibbia, i cristiani riconoscono nella fede che la lunga storia del popolo di Dio, con Gerusalemme al suo centro, è la storia della salvezza che attua il disegno di Dio in e attraverso Gesù di Nazaret, il Cristo» (www.custodia.com).

7. Al-Kuds, la città del Santuario

(di GIROLAMO CUSIMANO)

*'imrân bayt al-makdis kharâb yathrib
wa-kharâb yathrib khurûdj al-malthama²⁵*
(Bukhari, Hadith)

Gerusalemme è città santa secondo la religione



islamica: il suo *status* può essere considerato inferiore soltanto alla Mecca e a Medina, anche se il Corano non la menziona mai in modo diretto ed esplicito (Armstrong, 1998a). Nonostante ciò numerose vestigia della storia sacra islamica sono raccolte nell'*Haram al-sharif*, la zona che contiene la moschea dell'Aqsa e la cupola della Roccia, erette sull'antica spianata del Tempio ebraico, nella parte sud-occidentale della città vecchia.

Pare che il califfo 'Umar fosse a conoscenza del fatto che il luogo dove stava facendo costruire il primo oratorio fosse la piattaforma dove era sorto il Tempio ebraico: una cronaca del tempo narra infatti che il califfo, durante la sua prima visita al luogo, fosse rimasto sconvolto nello scoprire che i cristiani l'avevano trasformato in un letamaio (Armstrong, 1998; 2000; Glassé, 1989; Rock, 1989). Attualmente i leader palestinesi negano con fermezza la possibile esistenza del Tempio sotto l'Aqsa o la cupola della Roccia e cercano per ciò stesso di impedire gli scavi archeologici che potrebbero dimostrare il contrario (Bahat, Sabar, 1997). Tuttavia, a dimostrazione di una certa qual consapevolezza, sta proprio il nome con cui Gerusalemme era chiamata fino al X secolo dai musulmani stessi: *Iliya medinat bayt al-makdis*, Aelia la città del Tempio (dall'aramaico *bîth makde 'shâ*, città del Tempio). Iliya infatti altro non era se non l'Aelia romana, ma poiché i primi musulmani non erano a conoscenza del tentativo di de-ebraicizzazione del luogo attuato dai romani, ritennero di dover collegare il termine ad Elia. Così proposero spiegazioni al termine come "la città del santuario di Elia": *al-makdis* deriva infatti dall'aramaico *beth makd'sha* che significa tempio, santuario (Goiten, 1986).

E Al-Kuds, termine con cui sino ad oggi i musulmani hanno chiamato e chiamano Gerusalemme, deriva dall'ebraico *'ir hakkodesh* che significa "città del santuario". Al-Kuds è dunque la città del santuario, non è semplicemente una "città santa": le implicazioni storiche che da ciò derivano sono dunque evidenti²⁶.

Il processo di appropriazione e santificazione di Al-Kuds da parte delle dottrine islamiche non fu del tutto semplice (Lazarus-Yafeh, 1971). Molti musulmani ritenevano infatti che fossero sufficienti due città sante, Mecca e Medina, situate nel luogo d'origine dell'islam: Gerusalemme, la città del santuario, era troppo lontana (Arkoun, 1982; 1995).

Numerose sono infatti le tradizioni che mettono in evidenza il ruolo negativo o quanto meno inferiore di Gerusalemme. Una di queste ad esempio afferma che il compagno del Profeta, 'Abdal-

lah b. Mas'ud, avrebbe dichiarato: "Se tra me e Gerusalemme ci fossero anche soltanto due parasanghe, non ci andrei"²⁷. Un'altra che "una preghiera nella moschea della Mecca vale quanto centomila preghiere, una nella moschea di Medina vale quanto mille preghiere ed infine una preghiera nella moschea di Gerusalemme vale quanto cinquecento preghiere"²⁸. E ancora: "Chi si reca alla Ka'ba, Dio gli perdona i peccati e lo innalza di otto gradini in Paradiso; chi si reca alla moschea del Profeta (a Medina), Dio gli perdona i peccati e lo innalza di sei gradini, mentre chi si reca alla moschea di Gerusalemme Dio gli perdona i peccati e lo innalza di quattro gradini"²⁹ (Kister, 1969; 1980).

Ad ogni modo sono diverse le tradizioni musulmane che raccolgono notizie riguardanti la storia di Al-Kuds nei primi decenni di dominazione musulmana (Gil, 1977). La conquista della città avvenne tra il 636 e il 638, ma la città assurse a notevole importanza con il regno di Mu'awiya, il primo regnante della dinastia umayyade. Infatti in questa occasione venne spostata la sede del califfato dalla penisola araba a Damasco e Al-Kuds si trovò improvvisamente in posizione centrale. Le prime tradizioni in lode della città si diffusero quasi sicuramente dopo questo avvenimento, dato che tutta la regione aveva la necessità di una legittimazione religiosa. Una di queste tradizioni arriverà addirittura ad affermare che "chi muore a Gerusalemme o negli immediati dintorni della città è come se morisse in cielo"³⁰. Fu tuttavia il califfo 'Abd al-Malik ad offrire il contributo decisivo per la sacralità di Al-Kuds nell'islam con la costruzione, nel 691, della cupola della Roccia, anche nota con il nome di "moschea di Omar" perché, come s'è detto, il califfo 'Umar, in precedenza, avrebbe fatto costruire un oratorio su questo medesimo sito della spianata del Tempio ebraico. La Roccia su cui veniva costruito il nuovo monumento era il luogo da cui Maometto, per la tradizione islamica, era partito per la sua ascensione in cielo (Goiten, 1966).

All'inizio dell'VIII secolo, il califfo al-Walid fece costruire un secondo edificio, una moschea, che successivamente venne chiamata *al-Masjid al-aqsa*. Edificando questi luoghi di culto sulla spianata del Tempio, i musulmani, che dominavano la città dal 638, affermavano la propria supremazia sulle popolazioni conquistate. E, da un punto di vista dottrinale, quello fu il modo in cui i dotti musulmani collocarono l'islam nella discendenza dei profeti che avevano contraddistinto il luogo: la pietra sacra contenuta nella cupola della Roccia era servita a Maometto quale sostegno al momento della sua



ascensione celeste (Busse, 1991). Per questo la moschea fu poi denominata *al-Masjid al-aqsa*, con riferimento al versetto coranico che recita:

Gloria a colui che rapì di notte il Suo servo dal Tempio Santo (al-masjid al-haram) al Tempio Estremo (al-masjid al-aqsa), dai benedetti recinti, per mostrargli dei Nostri segni (Corano 17:1).

Al-masjid al-haram indica la Mecca, mentre l'espressione *al-masjid al-aqsa* è diventata nel corso dei secoli un'allusione a Gerusalemme, soprattutto per l'assonanza con la già citata *bayt al-maqdis* (Berque, 1993; Tottoli, 1996). Una fonte antica come lo storico Ibn Ishaq³¹, autore della prima biografia del profeta, specifica che "il Profeta viaggiò di notte dal Tempio Santo al Tempio Estremo, ovvero *Bayt al-Maqdis* di Iliya" (Bencheikh, 1988; Sellheim, 1967). Ma vi sono stati autori, come Schrieke e Horovitz, che hanno ritenuto che *al-masjid al-aqsa* stesse piuttosto a identificare un santuario celeste (Scrieke, 1916; Horovitz, 1919). E non è neppure mancato chi, come Guillame, ha cercato di dimostrare che il versetto coranico si riferiva ad un episodio realmente accaduto e ha tentato l'identificazione di questo luogo con il Wadi Ji'rana, nei pressi della Mecca (Guillame, 1953).

È comunque probabile che tra i motivi della costruzione di 'Abd al-Malik vi fosse piuttosto l'intento di divergere il pellegrinaggio dalla Mecca (occupata in quel periodo dal ribelle 'Abdallah b. al-Zubayr) verso Al-Kuds, oltre che quello di controbilanciare la presenza delle numerose chiese cristiane. Il che ben spiegherebbe il contenuto delle iscrizioni sulla cupola che accennano alle credenze cristiane in modo polemico (Corano IV, 171):

O Gente della Scrittura, non eccedete nella vostra religione e non dite su Allah altro che la verità. Il Messia Gesù, figlio di Maria, non è altro che un messaggero di Allah, una Sua parola che Egli pose in Maria, uno Spirito da Lui. Credete dunque in Allah e nei Suoi messaggeri. Non dite "Tre", smettetela! Sarà meglio per voi. Invero Allah è un dio unico. Avrebbe un figlio? Gloria a Lui!

Quando poi, con l'avvento della dinastia abbaside, nel 750, la corte califfale fu spostata in Iraq, Gerusalemme tornò ad essere in posizione periferica e il suo prestigio restò esclusivamente confinato al suo ruolo religioso.

Un altro episodio di grande rilevanza, cui si è brevemente accennato in precedenza, e che ri-

guarda Gerusalemme, è riportato in modo indiretto nella "sura della Vacca" (Corano 2: 142-145), dove un lungo brano ha per argomento la *qibla*, ovvero la direzione da tenere durante la preghiera. Il testo è assai esplicito: i credenti devono volgersi alla Mecca per la preghiera, prescritta per cinque volte al giorno. Tuttavia le tradizioni sono concordi nel ritenere che prima che questo versetto fosse rivelato esistesse un'altra *qibla*, ovvero che i credenti si volgessero verso un'altra direzione, diversa dalla Mecca. Pare infatti che per diciassette mesi, a partire dal trasferimento di Maometto a Yathrib/Medina, il profeta stesso avesse ordinato ai suoi seguaci di pregare in direzione di Al-Kuds³². Una versione assai strana è invece riportata nella raccolta di tradizioni di Ibn Maja (888 E.V.) dove si afferma che "il Profeta pregò volto verso Al-Kuds per diciotto mesi e Dio lo fece volgere alla Mecca dopo due mesi che era a Medina"³³. Altra controversia riguarda la *qibla* seguita da Maometto e dai primi musulmani quando ancora erano alla Mecca, prima cioè dell'egira. Vi è chi sostiene che alla Mecca Maometto pregasse verso Al-Kuds e chi verso la Ka'ba: le tradizioni sono discordanti (Wensick, 1982).

Al di là del materiale correlato alle allusioni coraniche, più o meno controverse, un buon numero di tradizioni sparse nella letteratura arabo-islamica accenna ad Al-Kuds: un *hadith* (detto del profeta) aveva fatto di Gerusalemme la terza città santa dell'islam, altre tradizioni ne fecero il luogo escatologico del giudizio universale e della resurrezione (Burton, 1994). A partire dal X secolo la sua santità venne appunto rafforzata da una letteratura, *Fada'il al-Kuds*, che ne descriveva le virtù e le grazie: l'impegno per valorizzare il carattere sacro della città culminò nel momento in cui Salah al-Din (meglio noto come Saladino) la riconquistò ai crociati nel 1187.

Nonostante ciò, le tendenze contrastanti che erano emerse nei primi *hadith* e la tendenza a limitare le tradizioni che enfatizzavano la sacralità di Gerusalemme e l'importanza dei suoi luoghi di culto (la moschea di al-Aqsa e la cupola della Roccia) ricomparvero nell'opera del teologo Ibn Taymiyya (m. 1328). Questi, infatti, nel suo *Risala fi ziyarat Bayt al-Maqdis* (Trattato sul recarsi in visita a Gerusalemme)³⁴, rigettò il pellegrinaggio a Gerusalemme, il culto della Roccia e tutte le tradizioni che attribuivano meriti ad Al-Kuds sostenendo che, nonostante vi fossero stati alcuni *hadith* che potevano far pensare alla sua sacralità, di fatto si riferivano a forme di devozione popolare e/o individuale e non avrebbero dovuto essere considerati all'origine del culto del luogo. Un simile atteggiamento

giamento era, per Ibn Taymiyya, estraneo all'Islam.

In realtà le tradizioni in lode di Gerusalemme, terza città santa dell'islam, continuarono a godere di ampio seguito e diffusione per tutto il medioevo e i luoghi di culto all'interno dell'*Haram al-sharif* sono, a tutt'oggi, mete di visite e pellegrinaggi.

8. Yerushalaim/Al-Kuds: una città contesa

(di DANIELA SANTUS)

Siamo venuti da una terra angosciata e sofferente... Siamo venuti a cercare di mettere fine alle ostilità perché i nostri figli, e i figli dei nostri figli, non debbano più conoscere il prezzo doloroso della guerra, della violenza e del terrore. Permettete che dica a voi, i palestinesi, che siamo destinati a vivere fianco a fianco sullo stesso suolo e nella stessa terra... Oggi vi diciamo... basta col sangue e con le lacrime. Basta!

Non abbiamo desideri di vendetta. Non nutriamo alcun odio per voi.

Y. Rabin, 13 settembre 1993

Malgrado molte sollevazioni, Gerusalemme rimase sotto il dominio musulmano per più di otto secoli: i mamelucchi prima e gli ottomani poi. Dopo la prima guerra mondiale, con il crollo dell'impero ottomano, si aprì il difficile problema delle spartizioni e del riordino – con la creazione di nuovi Stati, da stabilire secondo le diverse radici storiche – dei territori ex ottomani: la Società delle Nazioni, con la formula dei mandati, incaricò Gran Bretagna e Francia dell'amministrazione dei territori della cosiddetta Mezzaluna Fertile sino al momento dell'indipendenza dei singoli Stati. La questione arabo-israeliana nacque dunque nel 1917, in questo contesto: quando cioè Lord Arth. J. Balfour, ministro degli esteri inglese, annunciò che il governo di Sua Maestà vedeva con favore la creazione in Palestina di un "focolare nazionale per il popolo ebraico", pur restando ferma la condizione per la quale nulla sarebbe stato fatto che potesse "recare pregiudizio ai diritti civili e religiosi delle comunità non ebraiche esistenti in Palestina" (Marzano, 1997, p. 89).

La Conferenza di Sanremo (25 aprile 1920) attribuì alla Francia il mandato sulla Siria (compreso il Libano) e alla Gran Bretagna i mandati sulla Palestina e sull'Iraq, "con l'obbligo di applicare la Dichiarazione di Balfour" (Codovini, 1999, p. 4). La suddivisione della Palestina operata dagli inglesi, così come implicitamente richiesto dalla dichiarazione Balfour, creò due Stati separati a est e a ovest del Giordano. I territori a est del Giordano, due terzi dell'intera Palestina, costituirono lo stato arabo-palestinese di Transgiordania (chiamato Giordania dal 1949), quelli a ovest del Gior-

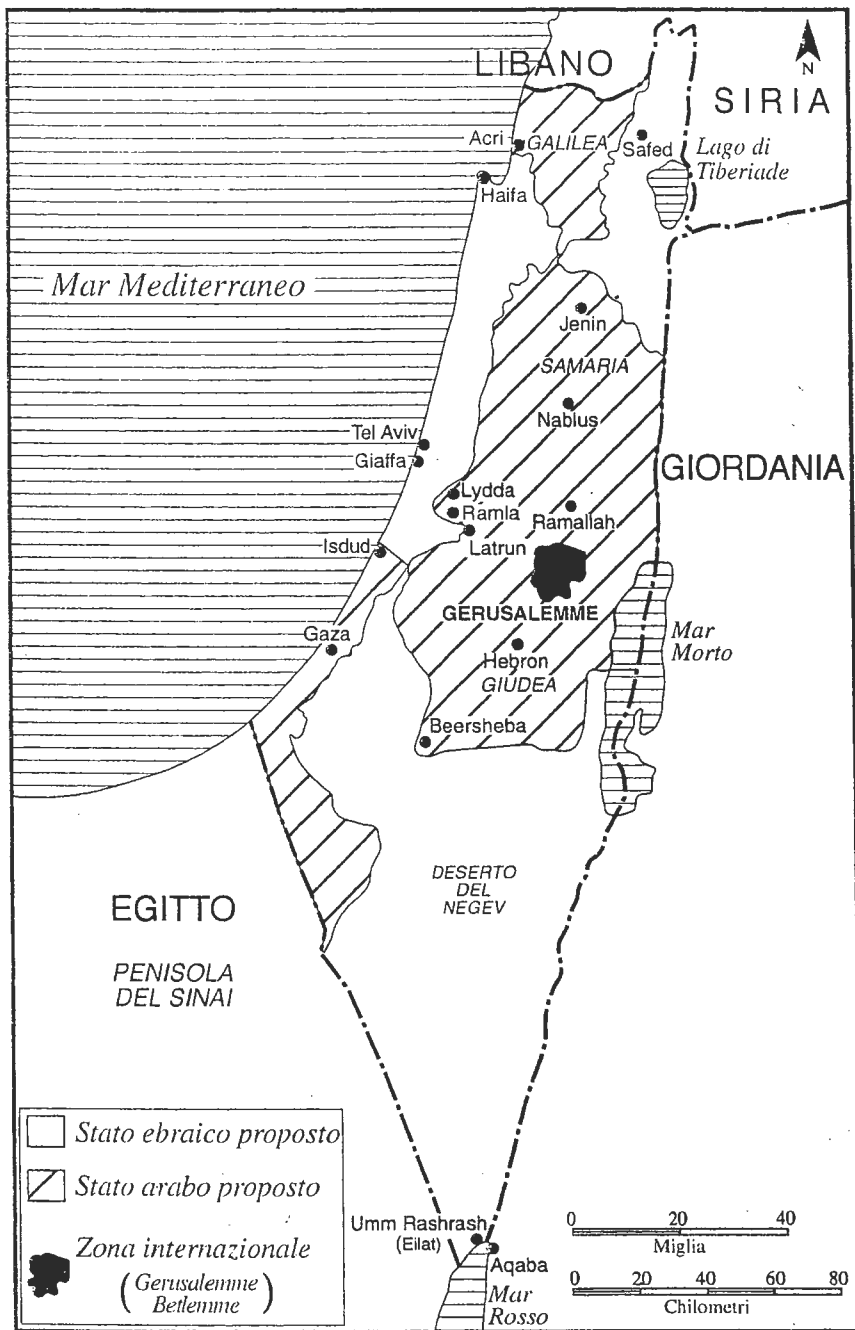
dano avrebbero dovuto costituire il "focolare nazionale ebraico", anche se di fatto così non fu e si dovette attendere il termine della seconda guerra mondiale per un'ulteriore seconda spartizione di ciò che rimaneva della Palestina mandataria. La risoluzione 181 dell'Onu del 29 novembre 1947 affermava infatti che, su quel territorio, dopo il ritiro della Potenza mandataria, avrebbero dovuto essere creati due Stati indipendenti: uno Stato arabo e uno Stato ebraico, con un regime internazionale speciale per la città di Gerusalemme (Kimmerling, Migdal, 1994).

Lo Stato ebraico avrebbe dovuto comprendere la Galilea orientale, la parte settentrionale della valle del Giordano con le valli di Bet Shean e di Yizreel, la fascia costiera da San Giovanni d'Acri e il deserto del Negev, incluso l'accesso al Mar Rosso. Lo Stato arabo avrebbe dovuto comprendere il resto della Palestina Cisgiordana: la Galilea centrale, la Galilea occidentale e la fascia costiera meridionale (Ashdod, Ashkelon, Gaza), nonché una banda desertica frontiera all'Egitto (v. carta n. 4).

Tuttavia, otto ore dopo la Dichiarazione d'Indipendenza con la quale, il 14 maggio 1948, David ben Gurion proclamò la nascita dello Stato d'Israele, gli eserciti arabi di Egitto, Iraq, Libano, Siria, Transgiordania, Yemen e Arabia Saudita – invocando il *Jihad* – invasero il territorio israeliano dando così inizio alla prima delle quattro guerre arabo-israeliane³⁵, al termine della quale lo Stato ebraico si ritrovò accresciuto di circa 5000 chilometri quadrati, a spese del futuro Stato arabo-palestinese sostenuto dalle Nazioni Unite.

La realizzazione del progetto sionista, che mirava a soccorrere il disperso popolo ebraico fornendogli un luogo sicuro in cui rinascere dopo la tragedia della Shoà, e la necessità di difendersi dall'aggressione araba, comportarono inevitabilmente l'esproprio di porzioni di territorio e l'emarginazione degli arabi della Palestina i quali, almeno fino al 1967, continuarono a non percepire se stessi come palestinesi, bensì come membri della grande "nazione araba" e particolarmente della "Grande Siria" (Morris, 2001). Secondo Nassar, infatti, da parte palestinese si rifiutava l'idea di nazione araba soltanto "quando questa era usata dal sionismo, per poi invece tornare ad abbracciarla quando poteva servire di supporto ad altri argomenti" (Nassar, 2001, p. 91). E, citando lo storico israeliano Meir Payl, ancora Nassar ci dice che: "il movimento sionista è uno dei movimenti nazionali che più ha avuto successo nella storia, perché è iniziato col proposito di formare un gruppo nazionale, ed è finito col formarne due" (Nassar, 2001, p. 92).





Carta n. 4 - Ripartizione O.N.U., 1947.

Ma venendo a Gerusalemme – capitale amministrativa della Palestina mandataria dal 1918 – essa avrebbe dunque dovuto costituire, secondo il Piano di spartizione dell’Onu, un territorio a statuto internazionale: sottratto sia al futuro stato ebraico che al futuro stato arabo, nonostante la popolazione della città fosse costituita in maggioranza da ebrei (v. tab. 1). “La stessa Chiesa cattolica si schierò apertamente a favore dell’internazionalizzazio-

ne della Città, come si evince dalle encicliche di Pio XII *Auspicia quaedam* e *In multiplicis curis* (1948) e dalla *Redemptoris Nostri* (1949), poichè ne vedeva un modo per toglierla al controllo di ebrei e musulmani, mantenendola nell’orbita di influenza delle potenze cristiane” (Codovini, 1999, p. 99).

Tuttavia questa internazionalizzazione non fu mai realizzata a causa, soprattutto, “dell’opposizio-

Tab. I. La popolazione della città di Gerusalemme (Coen, 1991)

anno	abitanti	ebrei	musulmani	cristiani
1876	25.000	12.000	7.500	5.500
1905	60.000	40.000	7.000	13.000
1913	75.000	48.000	10.000	17.000
1922	62.587	33.971	13.413	14.969
1931	90.000	51.000	20.000	19.000
1948	165.000	100.000	40.000	25.000
1967	261.463	195.700	54.963	10.800

ne di Israele e della Giordania, che occupavano le due zone in cui era rimasta divisa la città dopo la guerra del 1948" (Ferrari, 1993, p. 149). La Transgiordania, che nel frattempo era divenuta regno hashemita di Giordania, aveva annesso la parte orientale di Gerusalemme e la Città Vecchia (impedendo agli ebrei l'accesso ai luoghi santi e al quartiere ebraico), mentre Israele aveva occupato la parte occidentale. Nonostante ciò la Giordania mantenne la sua capitale ad Amman, mentre la *Knesset* (il parlamento israeliano), il 23 gennaio 1950, dichiarò Gerusalemme capitale dello Stato d'Israele.

La città rimase divisa dal 1948 al 1967 (v. carta n. 5), ma divenne un problema politico internazionale soprattutto quando, dopo la vittoriosa terza guerra arabo-israeliana³⁶, Israele annunciò la riunificazione. L'8 giugno 1967 l'editoriale del quotidiano *HaAretz* affermò: "La gloria dei tempi antichi non è più una visione remota; d'ora in poi farà parte del nuovo Stato [d'Israele], e il suo splendore illuminerà le imprese e i successi della società ebraica, elemento di continuità della lunga storia del popolo di questo paese...Tutta Gerusalemme è nostra. Gioite e festeggiate, abitanti di Sion!". E il quotidiano ultraortodosso *Shearim* scrisse: "Con l'aiuto di Dio abbiamo liberato Gerusalemme dalla prigionia straniera e fatto sventolare sulle sue mura la bandiera della libertà e del libero Stato d'Israele" (*HaAretz*, 8-6-1967, p. 1; *Shearim*, 8-6-1967, p. 1).

Con l'espropriazione di 2.400 ettari di terreno palestinese vennero costruiti nuovi insediamenti ebraici a Gerusalemme e dintorni fin dai primi giorni dopo la fine dei combattimenti: il quartiere ebraico della Città Vecchia venne ricostruito e ripopolato, con l'espulsione di circa 300 famiglie arabe (Narkiss, 1991), e Gerusalemme est venne circondata da un anello di nuovi quartieri ebraici. Tra il 25 e il 27 giugno Gerusalemme est fu ufficialmente dichiarata parte della municipalità allargata di Gerusalemme (Morris, 2001). Con la riunificazione, Israele ampliò i confini municipali

della città – passando da 3.800 a 10.850 ettari – ed estese anche alla parte orientale il sistema giudiziario e amministrativo israeliano, garantendo a tutti (ebrei, musulmani e cristiani) l'accesso ai luoghi santi.

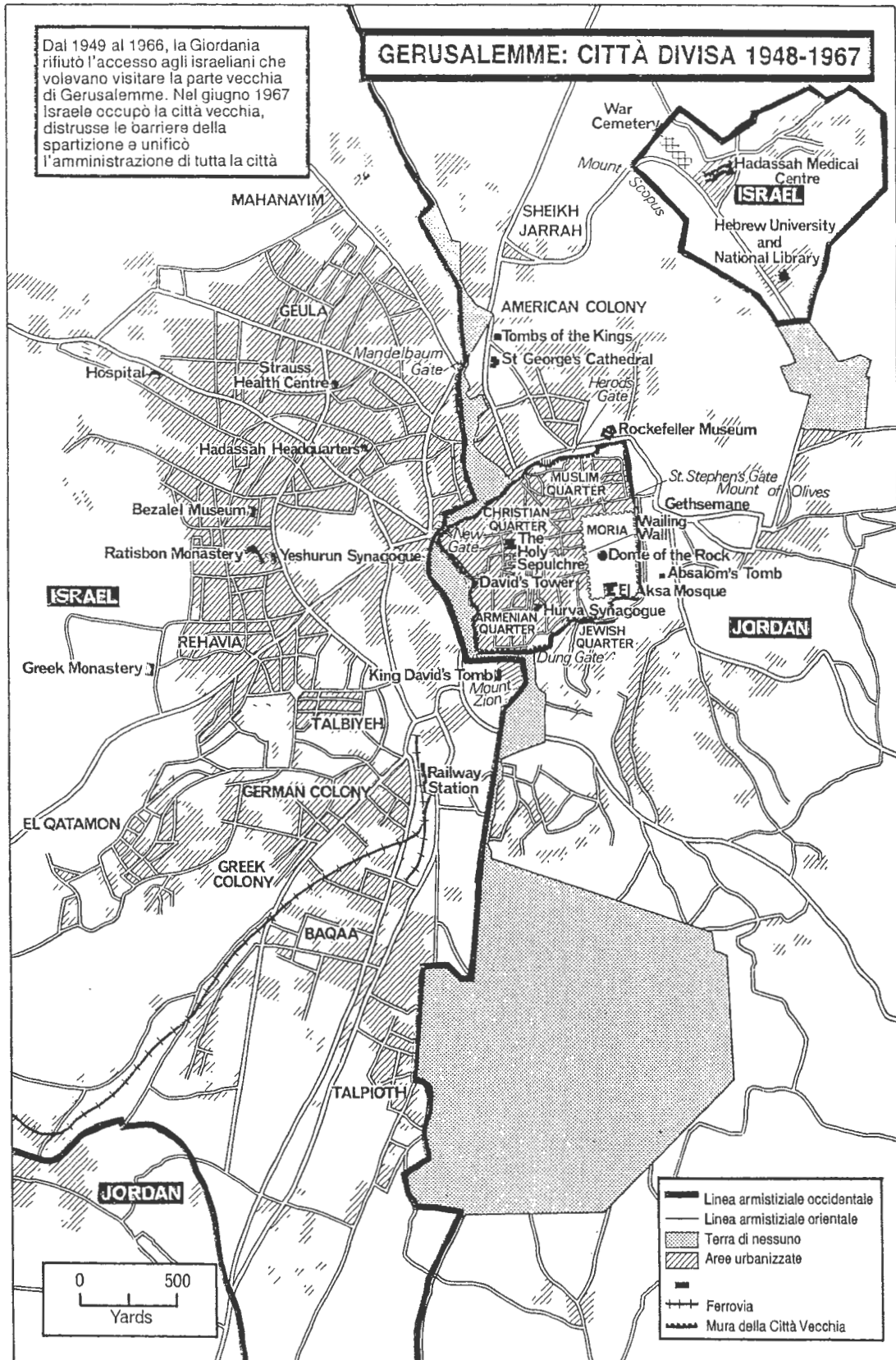
Gli arabi che abitavano nella parte orientale della città rifiutarono in massa la cittadinanza israeliana. Da allora essi hanno mantenuto un particolare *status* giuridico: la loro carta d'identità è emessa dallo Stato d'Israele e permette loro di godere dei servizi pubblici e sociali erogati da Israele, ma il loro passaporto rimane quello giordano.

Per arginare la crescita e l'espansione palestinese ampi spazi di territorio arabo, non urbanizzati, vennero destinati ad aree verdi non edificabili: ecco perchè la popolazione araba costituisce soltanto il 13% della popolazione cittadina. I quartieri ebraici godono poi di un più alto livello di servizi rispetto ai quartieri arabi: di tutte le spese municipali è infatti stato stimato che soltanto il 4% o il 5% è diretto verso questi ultimi (Santus, 2002).

Venne attribuita rilevanza costituzionale alla riunificazione della città con la legge fondamentale del 30 luglio 1980 con la quale la *Knesset* proclamò Gerusalemme "capitale unica ed eterna dello stato ebraico"³⁷. A sua volta, poco meno di due lustri più tardi e dopo lo scoppio della prima *intifadah* (rivolta), il 15 novembre 1988, il Consiglio Nazionale Palestinese dell'OLP riunitosi ad Algeri dichiarò la nascita dello Stato di Palestina, sul territorio palestinese, con Gerusalemme capitale.

"Quotidiano scenario di tragedia urbana, Gerusalemme è una condizione di dolore endemico per i palestinesi (200.000 su un totale di circa 620.000 abitanti), che ci vivono come cittadini di seconda classe, come per gli israeliani, obiettivi degli attacchi terroristici" sostiene Lamberti, aggiungendo incomprensibilmente che: "Per i palestinesi più che per gli israeliani Gerusalemme è il primo referente identitario, il nucleo centrale della rappresentazione della nazione in quanto corpo territoriale e culturale" (Lamberti, 2002,





Carta n. 5 - Gerusalemme divisa, 1948-1967.

p. 768). E se quest'ultima affermazione – come si è avuto modo più sopra di dimostrare – non è da noi condivisibile, certo è che Gerusalemme, ancora negli anni Novanta, è stata una città contesa, nonostante le storiche “svolte” del 1993 (la Dichiarazione di Principi firmata da Rabin e da Arafat, con la quale Israele riconobbe il principio dell'autogoverno palestinese e l'Olp il diritto di Israele a vivere in pace e sicurezza), del 1994 (accordo sulle modalità di avvio dell'autonomia palestinese e sul primo ritiro israeliano dalle zone di Gaza e Gerico; nascita dell'Autorità Palestinese) e del 1995 (a Taba, per la prima volta, israeliani e palestinesi inserirono, nella loro agenda di pace, la definizione della questione di Gerusalemme est e della Città Vecchia).

“*La salam bidun al-Kuds*” (niente pace senza Al-Kuds) dichiarò, il 30 agosto 1995, Faysal Husseini, capo della delegazione palestinese alla Conferenza di pace per il Medio Oriente e “ministro per Gerusalemme” dell'Autorità Palestinese (Levi, 1998). “Gerusalemme, indivisa e capitale d'Israele... rimarrà per sempre sotto la sovranità israeliana. Lo *status* di Gerusalemme non è negoziabile” rispose Benjamin Netanyahu, neo-eletto primo ministro israeliano, il 16 giugno, 1996 (*HaAretz*, 17 giugno 1996). Tuttavia, quando si parla di Gerusalemme e in generale della questione israelo-palestinese, la prospettiva storico-geografica è quella di piangere quel che è andato perso senza chiedersi se gli stessi palestinesi non possano aver contribuito ad accelerare il disastro che si è abbattuto su di loro. “La legalità internazionale che essi invocano costantemente, nella forma di risoluzioni delle Nazioni Unite che chiedano il ritiro d'Israele dai territori occupati nel 1967, fu violata inizialmente dagli arabi con il loro rifiuto del piano di spartizione dell'ONU del 1947... Ciò che i palestinesi si videro offrire nel 1947 era molto più generoso del mini-stato tronco e diviso che viene loro offerto oggi. Nessuno fa notare che le attuali richieste massime dei palestinesi a Israele – uno Stato in Cisgiordania e Striscia di Gaza con Gerusalemme come capitale – furono loro negate dai leader arabi che controllavano i territori finché nel 1967 non dovettero cederli a Israele” (La Guardia, 2002, pp. 185-186).

Il 17 gennaio 1997 Netanyahu e Arafat firmarono l'accordo su Hebron (l'80% della città passò sotto il controllo palestinese) e, con la firma del *Memorandum* di Wye Plantation, il 23 ottobre 1998, più del 90% della popolazione palestinese dei Territori si ritrovò nella condizione di poter vivere sotto il controllo dell'Autorità Palestinese (Puleo, 2003).

I problemi principali che ancora dividevano israeliani e palestinesi – i profughi, i nuovi confini tra i due Stati, gli insediamenti, le risorse idriche e Gerusalemme – vennero affrontati dal primo ministro israeliano Barak e da Arafat, con la mediazione di Clinton, tra l'11 e il 26 luglio 2000. Infrangendo un vecchio e consolidato tabù israeliano, Barak accettò la divisione di Gerusalemme, “concedendo ai palestinesi la sovranità sulla maggior parte dei quartieri arabi della zona orientale della città. Ma nessun accordo fu raggiunto sulla Città Vecchia e più in particolare sulla zona del Sacro Recinto (*Haram al-Sharif*), contenente la Cupola della Roccia e la moschea di al-Aqsa, come anche – nel sottosuolo – i resti presunti dei templi [ebraici] del re Salomone e di Zerubabel” (Morris, 2001, p.815). Arafat restò infatti del tutto immobile nella sua richiesta che il Recinto e l'intera Città Vecchia (compresi il quartiere ebraico e i luoghi santi ebraici) ricadessero sotto la sovranità palestinese, rifiutando anche la possibilità di dividere la Città Vecchia tra israeliani e palestinesi. Pare infatti che “durante le discussioni sul Monte del Tempio Arafat ne abbia respinto a chiare lettere la santità per gli ebrei, giungendo ad affermare che il Tempio ebraico non fosse stato costruito a Gerusalemme ma a Nablus” (La Guardia, 2002, p. 237).

“Gerusalemme ipoteca il futuro di Israele, ne rallenta il processo di pacificazione e di normalizzazione... La pacificazione di Israele, paradossalmente, passa anche per Gerusalemme” afferma ancora Lamberti (2002, pp. 777-778), senza considerare, forse, che la risposta storica dei palestinesi alle proposte di pace di Barak a Camp David altro non fu se non lo scatenamento di una seconda rivolta, l'*intifadah* di al-Aqsa, che dal 27 settembre 2000 fino al 2 luglio 2003 ha già causato 3141 vittime: 2350 palestinesi (dei quali 4,6% donne; 2,8% bambini di età inferiore ai 12 anni; 36,9% civili e 12,5% uccisi da “fuoco amico”) e 791 israeliani (dei quali 31,4% donne; 3,4% bambini di età inferiore ai 12 anni; 77,6% civili e 2,1% uccisi da “fuoco amico”). Senza contare i 5071 cittadini israeliani gravemente feriti e mutilati a causa, sempre, degli attentati terroristici palestinesi (International Policy Institute for Counter Terrorism, 2003: www.ict.org.il).

Le speranze della comunità internazionale sulla ripresa dei negoziati di pace tra israeliani e palestinesi sono attualmente legate alla *road map*, elaborata dal cosiddetto “quartetto”, il gruppo cioè formato da Stati Uniti, Russia, ONU e Unione Europea. Si tratta, com'è noto, di un percorso diplomatico – accettato sia dal “primo” Primo Mi-



nistro palestinese Mahmoud Abbas (noto come Abu Mazen) che da quello israeliano Ariel Sharon – teso a ristabilire la fiducia tra le parti al fine di arrivare a un accordo sullo scambio tra la sicurezza per Israele e la nascita di uno Stato per i palestinesi.

La prima fase, che avrebbe dovuto essere attuata entro maggio 2003, poneva quali condizioni di partenza la fine della violenza e del terrorismo da parte palestinese (ma i vari gruppi terroristici da Hamas alla Jihad Islamica al braccio armato di Fatah hanno rifiutato l'accordo) con un impegno diretto dell'Autorità Nazionale palestinese e il progressivo ritiro delle forze armate israeliane dalle zone occupate dopo il 28 settembre 2000.

La seconda fase, da attuarsi entro la fine del 2003, prevede la creazione di uno Stato provvisorio palestinese democratico, libere elezioni e una conferenza internazionale "finalizzata a sostenere la ripresa economica palestinese e ad avviare il processo di istituzionalizzazione di uno stato palestinese indipendente con frontiere provvisorie. La conferenza comprenderà tutte le parti interessate e sarà finalizzata al raggiungimento di una pace totale in Medio Oriente (comprendente le relazioni tra Israele e Siria e tra Israele e Libano)"³⁸.

La terza e ultima fase ha in agenda una seconda conferenza internazionale "convocata dal Quartetto, previa consultazione con le parti, all'inizio del 2004, per appoggiare l'accordo precedentemente raggiunto per la creazione di uno stato palestinese indipendente entro il 2005". Soltanto in quest'ultima fase verranno affrontati i nodi più complicati come la questione di Gerusalemme e il diritto al ritorno dei profughi palestinesi. "Le parti raggiungeranno un accordo complessivo che porrà fine al conflitto israelo-palestinese nel 2005, mediante un accordo negoziato tra le parti, sulla base delle risoluzioni 242, 338 e 1397 del Consiglio di Sicurezza delle Nazioni Unite, che porrà fine all'occupazione iniziata nel 1967 e che comprenderà una soluzione concordata, giusta, equa e realistica sulla questione dei profughi, e una soluzione negoziata sullo *status* della città di Gerusalemme che prenda in debita considerazione gli interessi politici e religiosi di entrambe le parti e protegga la cultura religiosa di ebrei, cristiani e musulmani a livello mondiale, realizzando la visione politica di due stati: Israele e uno Stato palestinese sovrano, indipendente, democratico e vitale, coesistenti l'uno a fianco dell'altro in pace e in sicurezza" (www.israele.net).

9. Gerusalemme: una capitale per due Stati³⁹

(di DANIELA SANTUS)

Non possiamo confidare nell'Europa e tanto meno amarla se non amiamo lo Stato d'Israele... e il suo popolo misto, coraggioso e spaventato. Senza di che, temo che non si possa nemmeno amare la Palestina e la sua gente umiliata, coraggiosa e spaventata. Salvo che si faccia dell'amore per gli uni un grato pretesto per continuare a odiare gli altri.

Adriano Sofri, *La Repubblica*, 6 aprile, 2002

Gerusalemme (633.700 abitanti nel 1999, dei quali 433.600 ebrei, su un'area municipale di 122 kmq) sorge sulle colline della Giudea a 93 km a est di Tel Aviv. Tocca gli 800 m di altitudine nei quartieri di Gilo, Ramot e sul monte Scopus e scende fino a 200 m nella valle dei Cedri. La vicinanza al deserto della Giudea e il suo clima secco può essere stato il motivo per cui uno dei suoi nomi biblici fosse Sion, dal termine ebraico *tzya* che significa appunto "secco". È la capitale dello Stato d'Israele: sede del Presidente, della *Knesset*, della Corte Suprema, dei ministeri governativi e del Rabbinato. Attualmente è la città più grande d'Israele per estensione ed abitanti, ma tra le tre maggiori città israeliane – Haifa, Tel Aviv e appunto Gerusalemme – è la più povera.

Il nucleo più antico della città si trova a sud-est, al di fuori delle mura costruite da Solimano il Magnifico nel XVI sec. E.V., su una collina chiamata Città di David. Questo fu infatti il luogo prescelto per la prima fondazione di Gerusalemme (IV millennio a.E.V.) poichè vi si trovava, e tuttora si trova, l'unica sorgente perenne della città: la Fonte di Ghihon (I Re 1:33,38,45; II Cronache 31:30; 33:14). E sempre fuori dalle mura venne edificato anche il primo quartiere della Gerusalemme "moderna": Mishkenot Sha'ananim ("residenza pacifica", da Isaia 32:18), costruito nel 1868 per tentare di risolvere il sovraffollamento del quartiere ebraico all'interno delle mura.

Si possono notare otto porte lungo le mura della Città Vecchia: sette aperte e una murata. La Porta dei Leoni è orientata verso est in direzione di Gerico, quella di Damasco – che costituisce l'entrata principale al quartiere musulmano – è orientata verso nord in direzione di Nablus e di Damasco, la Porta di Sion o di David volge a sud in direzione di Hebron, mentre quella di Jaffa è orientata verso ovest in direzione di Jaffa. La Porta Nuova, che volge a nord, è sostanzialmente una breccia nelle mura aperta nel 1887 per consentire un accesso diretto al quartiere cristiano. La Porta di Erode, anch'essa a nord, permette l'accesso al quartiere musulmano; mentre la Porta del Letame, a sud, è l'entrata più vicina al *Ha-Kotel ha*

Ma'aravi (il muro del pianto, ovvero l'ultima vestigia del *Har ha-Bayt*: il Monte del Tempio di Salomone): è chiamata così perché i cristiani, in epoca bizantina, erano soliti gettare i loro rifiuti sulle rovine della Spianata del Tempio. Infine la Porta d'Oro, orientata verso est, è la porta dalla quale – secondo la tradizione ebraica – il Messia entrerà a Gerusalemme.

I romani, che ricostruirono la città dopo averla rasa al suolo, costruirono due assi viari principali, da nord a sud e da est a ovest, dividendo così la città in quattro sezioni: gli attuali quartieri ebraico, musulmano, cristiano e armeno. Conquistata dagli islamici nel 636, riconquistata dai crociati nel 1099, Gerusalemme cadde nuovamente in mano islamica nel 1187 per opera, come s'è detto, di Saladino.

Durante gli ultimi decenni della dominazione ottomana (incominciata nel 1517), la città assistette ad un progressivo incremento della popolazione ebraica: nel 1880 Gerusalemme era abitata da 17.000 ebrei, 8.000 musulmani e 6.000 cristiani (Barnavi, 1995).

La geografia sacra della Città Vecchia è rimasta quasi immutata dai tempi del Saladino: i musulmani sull'*Haram al-Sharif*, gli ebrei fuori dalle sue mura e i cristiani presso il Santo Sepolcro (le cui chiavi, però, sono tuttora in mano a guardiani musulmani). Potrebbe apparire tutto ben organizzato per una pacifica convivenza dei diversi gruppi sociali, ma in realtà vi sono ampie opportunità di conflitto.

I luoghi di venerazione, come fa notare La Guardia, non rispettano le coordinate geografiche: il luogo più sacro dell'ebraismo, il *Kotel*, cominciò la sua esistenza come "muro orientale", per divenire poi "meridionale" ed infine "occidentale". I cristiani invece spostarono, per un periodo, l'altare sacrificale di Abramo presso il Santo Sepolcro, per poi ricollocarlo nella cupola della Rocca. Nel corso dei secoli la *Via Crucis* modificò diverse volte il suo percorso attraverso le strade della città ed una medesima impronta può essere considerata come impronta di Gesù o come quella di Maometto.

Anche il tempo a Gerusalemme appare esente da regole. La data del Ramadan, tradizionalmente fissata in conformità con il calendario giordano, attualmente dipende dalle relazioni estere dei palestinesi: a volte si seguirà il calendario giordano, altre volte quello saudita. I palestinesi inoltre spostano le lancette dei loro orologi, dall'ora legale a quella solare e viceversa, in un giorno diverso rispetto agli israeliani e celebrano un'identica ricorrenza in giorni differenti, poichè gli uni ado-

perano il calendario gregoriano occidentale e gli altri quello ebraico. Allo stesso modo le chiese cristiane, orientale e occidentale, celebrano la Pasqua secondo calendari differenti e i pellegrini devono controllare se le celebrazioni avvengono secondo l'ora israeliana, palestinese o solare (La Guardia, 2002).

Ma Gerusalemme non è soltanto la Città Vecchia e i contrasti non riguardano soltanto questa. La nascita di un'identità di gruppo è strettamente legata a problematiche territoriali e di confine: ogni gruppo particolare occupa una determinata porzione di territorio della città e il significato del territorio stesso varia in relazione alle diverse identità. Ai margini della città si trovano, ad esempio, due zone periferiche: le classi più indigenti di ebrei immigrati dai paesi islamici vivono nelle zone sud di Gerusalemme, le classi arabe più povere vivono nei sobborghi rurali della parte orientale della città, dove la precaria situazione generale portò alla nascita degli incidenti più violenti della prima *intifadah*. E come nelle povere periferie arabe è nata l'*intifadah*, nelle povere periferie ebraiche sono sorti e si sono sviluppati i movimenti di protesta cittadini – come il gruppo *Ohalim* (tende) degli anni '70 e '80 – che miravano a denunciare ciò che consideravano una discriminazione etnica e sociale, mettendo in evidenza come i progetti residenziali urbani per immigrati altro non fossero che periferie socialmente segregate, sovraffollate e prive di servizi: simboli, dunque, di degrado e di alienazione.

La popolazione arabo palestinese, che ammontava al 30% circa della popolazione cittadina nel 1998, vive nel settore orientale della città. La popolazione ebraica, il 68% circa della popolazione cittadina, risiede nella parte occidentale e in diversi quartieri di Gerusalemme est. La città, nonostante l'unificazione del 1967, continua ad essere una città divisa: la separazione etnica e territoriale è infatti pressoché totale. Tuttavia, poichè sono stati costruiti quartieri ebraici nella parte orientale della città, si è sviluppato un modello urbanistico a scacchiera con *enclaves* ebraiche che confinano con *enclaves* arabe.

A Gerusalemme la segregazione spaziale tra ebrei e islamici si manifesta sotto ogni aspetto e la distanza sociale tra i due gruppi è pluridimensionale, comprendendo differenze linguistiche, di religione e di nazionalità. Con l'inizio della seconda *intifadah* palestinese, gli ebrei hanno del tutto cessato di visitare o anche soltanto di attraversare le sezioni arabe della città.

Persino l'organizzazione e l'uso dei trasporti pubblici rimarcano una sorta di geografia della



Tab. II. *Statistical Yearbook of Jerusalem, 2000*

Popolazione di Gerusalemme	cifre assolute: ebrei e non ebrei	ebrei	percentuale ebraica	non ebrei	percentuale non ebraica
1980	407.100	293.300	71,8%	114.800	28,2%
1985	457.700	327.700	71,6%	13.000	28,4%
1988	493.500	353.900	71,7%	139.600	28,3%
1990	524.500	378.200	72,1%	146.300	27,9%
1995	602.700	420.900	70,5%	181.800	29,5%
1996	613.600	426.200	69,5%	187.400	30,5%
1997	622.100	429.100	69,0%	193.000	31,0%
1999	633.700	433.600	68,4%	200.100	31,6%

paura: autobus di compagnie israeliane e autobus di compagnie arabe servono le rispettive zone etniche. Tuttavia, mentre gli ebrei hanno sempre un mezzo israeliano a loro disposizione che li può condurre verso qualsiasi destinazione essi intendano raggiungere, gli arabi sono obbligati a usare un autobus israeliano ogni qualvolta transitorio nella sezione ebraica di Gerusalemme ovest. Di conseguenza, dal momento che gli arabi sono abituati a viaggiare su autobus di compagnie israeliane, spesso continuano a farlo anche laddove siano a disposizione mezzi di compagnie arabe come nella Gerusalemme est. Al contrario, salire su un autobus arabo è un'esperienza sconosciuta agli ebrei – quasi come se si trattasse di un atto di penetrazione in un territorio estraneo – e quindi evitata.

In altre parole, a Gerusalemme non vi sono soltanto "individui" ebrei e arabi e, di conseguenza, quartieri ebraici e quartieri musulmani: un'identità ebraica o islamica è attribuibile ad ogni "entità" economica, dagli ospedali alle farmacie, dagli alberghi ai taxi. Persino le istituzioni straniere possono essere chiaramente differenziate a seconda dei loro legami con i settori dell'una o dell'altra parte.

I palestinesi e gli ebrei israeliani considerano il territorio come un assetto strategico e un simbolo di presenza storica e di nazionalità: l'identità nazionale è indissolubilmente legata al possesso della terra. In risposta alla politica israeliana, i palestinesi hanno sviluppato un metodo di resistenza per il mantenimento della terra noto come *sumud* che consiste nella non cooperazione con le autorità israeliane e nel tentativo di mantenere autonome le proprie istituzioni. In questa direzione gli arabi rifiutano di partecipare alla politica locale, di appellarsi alle corti israeliane o di unire le loro associazioni professionali con quelle della controparte ebraica. Strategia, questa, che ha spinto an-

che ad una politica di elevato accrescimento demografico e può spiegare perché la popolazione palestinese, dal 1967 al 2000, si sia quasi triplicata passando da circa 70.000 (tra cristiani e musulmani) a più di 200.000 individui. Infatti nel decennio 1989-1998 la popolazione di Gerusalemme è cresciuta del 28,4%: la popolazione ebraica è aumentata del 22,5%; quella non ebraica, a larghissima maggioranza arabo-cristiana e musulmana, del 43,3% (v. tab. 2).

All'interno delle continue tensioni per il controllo del territorio, più che per questioni religiose, il *Kotel*, la moschea di al-Aqsa, la chiesa del Santo Sepolcro e altri luoghi sacri e siti storici, che caratterizzano il paesaggio della città, finiscono strumentalmente per fungere da importanti simboli di identità etnico-nazionale-religiosa e sono costantemente testimoni delle opposte pretese. Gerusalemme, di cui la Bibbia racconta le vicende tormentate e contraddittorie: "vergine, ma anche prostituta, fidanzata e poi sposa e madre, vedova e abbandonata. La duplicità di Gerusalemme è presente nel suo stesso nome: Yerushalaim, in cui il suffisso "im", in ebraico, dona al nome una valenza dualistica. Città volta sia ad oriente che ad occidente, tra il deserto e la valle, Gerusalemme terrestre e Gerusalemme celeste. Città che accoglie, genera e nutre; oggetto d'amore e di fedeltà, città madre e figlia" (Santus, 2002, p. 85).

Gerusalemme è di per sé una città duale, quasi certamente è una città divisa: per raggiungere la pace, forse, le sue due anime – Yerushalaim e Al-kuds – dovranno arrivare a "riconoscersi" differenti.

10. Nella “contesa” la difficile posizione dei cristiani

(di PIERPAOLO CAREGGIO)

*Se avessi compreso anche tu in questo giorno
la via della pace
(Matteo: 28,19)*

All'interno della difficile situazione della Terra Santa, nell'attuale contesa, i cristiani sono in una posizione particolare, perché non sono né etnia né entità politica.

La loro origine risale a un ebreo osservante, che raccolse i primi seguaci nel popolo di Israele: gli apostoli, infatti, provenivano dalla Galilea, regione dove ebbe inizio la predicazione di Gesù, ma il nucleo della chiesa di Gerusalemme era indigeno, frutto di numerose conversioni nella città e in Giudea e, come testimoniano le scritture, vi erano discepoli anche in Samaria.

Nel momento in cui furono raggiunti e accolti i pagani, “a Gerusalemme la chiesa primitiva, oltre ai giudeo-cristiani, annoverava arabi e discendenti dei nabatei del sud, insieme con i siro-aramaici del nord, inoltre un miscuglio di samaritani, moabiti e cananei, e greci costieri” (Bux, Cardini, 1997, p. 128) e anche alcuni tra i dominatori romani, come emerge da passi del Vangelo e degli Atti degli Apostoli. “Nasceva un nuovo popolo di Dio, non più definito dal carattere etnico, ma dalla appartenenza a Cristo, vissuta nella fede e fondata nel battesimo” (Alberto, 1996, p. II).

Un “popolo” che all'inizio del terzo millennio ha conservato le sue caratteristiche distintive ed è presente in tutti i continenti del mondo, ma che è ancora fortemente radicato anche nella sua terra d'origine. “Per duemila anni, attraverso tante difficoltà e il succedersi di tanti governi, la Chiesa locale con i suoi fedeli è stata sempre effettivamente presente a Gerusalemme” (Responsabili delle comunità cristiane, 1994, in www.custodia.com) e ha contribuito all'unicità di questa città.

Attualmente numerosi cittadini israeliani sono cristiani, “centinaia di nuovi immigrati giurano ogni anno fedeltà all'esercito sul libro del Nuovo Testamento”⁴⁰ (La Terra Santa, settembre-ottobre 2002, p. 49): questi, in maggioranza, sono ortodossi provenienti dall'Europa dell'est, altri, arrivati con un familiare ebreo, appartengono alla Chiesa d'Etiopia. La maggioranza dei cristiani proviene, però, dalle comunità di lingua e cultura araba, “per questi, la nomina pontificia, nel 1987, del primo patriarca moderno nato in Terra Santa, monsignor Michel Sabbah, ha segnato l'inizio di

un rinnovato vigore ecclesiale” (Bux, Cardini, 1997, p. 160).

In Gerusalemme, oltre a essere presenti fedeli di origini differenti, sono rappresentate con proprie istituzioni le numerose Chiese formatesi nella storia, nate da diverse interpretazioni del messaggio cristiano e con riti particolari, ma accomunate dal richiamo della città santa, luogo d'origine del loro credo. “Oggi più di trenta comunità cristiane vivono o sopravvivono a Gerusalemme, proprietarie di oltre un terzo della città vecchia. Nel quartiere cristiano – esattamente la quarta parte – a nord-ovest dell'antica città murata, esistono quasi tutte le istituzioni cristiane, cattoliche e non; altre sono nella parte araba a est e alcune nella città ebraica a ovest” (Bux, Cardini, 1997, p. 156). Vi è infine a sud-ovest il quartiere armeno, che “in passato era abitato quasi totalmente da ecclesiastici, poi arrivarono i profughi che hanno occupato ogni angolo vuoto; là vivono e risiedono i loro discendenti, talvolta in condizioni considerate intollerabili”⁴¹ (Bux, Cardini, 1997, p. 164).

Oltre alla Chiesa cattolica o “latina” hanno un ruolo importante quella greco-ortodossa e quella armena e sono significativamente presenti comunità di varia provenienza: siriana, copta d'Egitto, etiopica, assiro-caldea, russa, rumena, varie confessioni riformate fra cui l'anglicana, la luterana, la battista, le numerose chiese ortodosse e altre legate a Roma ma di rito orientale come la maronita, la greco-cattolica o melkita, la armeno-cattolica, la siro-cattolica, la caldeo-cattolica, la copto-cattolica⁴².

Questa molteplicità di comunità aderisce alla stessa chiamata e testimonia lo stesso messaggio, con riti e forme differenti. Ciò può sconcertare chi non conosce la realtà locale, ma questo limite umano, se letto come molteplicità di modi per avvicinarsi a Dio, diventa ricchezza ed esempio di pacifica convivenza, senza che nessuno debba rinunciare alla propria identità. Nel passato ci sono state incomprensioni e difficoltà, ma da alcuni anni tutti i rappresentanti delle Chiese si incontrano regolarmente per coordinare il loro operato e per fare fronte comune e solidale in una realtà particolarmente difficile (Zanotti, 2001, p. 8). Dal parroco della chiesa di San Salvatore a Gerusalemme veniamo a sapere che “con i cristiani delle varie Chiese ortodosse le relazioni sono facili. In effetti le famiglie sono spesso imparentate tra di loro. Matrimoni e funerali sono ordinariamente degli incontri ecumenici [...] I cristiani di qui non fanno tante distinzioni tra le varie tradizioni cristiane” (Sylvestre, 2000, p. 7) al punto che “oggi i giovani cristiani di Nazaret, di qualsiasi denomina-



zione, si riuniscono per raccogliere i fondi necessari per erigere una nuova chiesa per la comunità maronita: un fatto che non si è mai verificato prima” (Vasaturo, 2000, p. 24).

Tra i temi più significativi di questi incontri fra i responsabili delle comunità cristiane vi è la riflessione “sullo status della città santa e sulla situazione dei cristiani che in essa vivono” (Responsabili delle comunità cristiane, 1994, in www.custodia.com), riflessione che ha portato nel 1994 a una dichiarazione comune nella quale si illustrava l'importanza di Gerusalemme per i cristiani e il loro diritto a viverci liberamente. “Per i cristiani il significato di Gerusalemme ha due dimensioni fondamentali e inseparabili: di Città Santa con i luoghi santi più preziosi per i cristiani a motivo dei loro legami con la storia della salvezza qui compiuta in e per opera di Gesù Cristo; di città con una comunità di cristiani ininterrottamente presente qui fin dalle sue origini. Dunque sia per i cristiani sia per gli ebrei e per i musulmani del luogo, Gerusalemme non è soltanto Città Santa ma pure la città dove sono nati e vivono. Da qui il loro diritto di continuare a viverci liberamente con tutti i diritti che ne derivano” (Responsabili delle comunità cristiane, 1994, in www.custodia.com).

Nella tutela dei loro diritti gli ebrei e i musulmani sono appoggiati da entità politiche e amministrative che li difendono a livello locale e internazionale. La posizione dei cristiani anche in questo è particolare: le loro comunità sono esclusivamente religiose e sono presenti sia tra gli israeliani sia tra gli arabi e, a seguito della risoluzione dell'Onu del 1947, si sarebbero dovute trovare in di due stati indipendenti e in una Gerusalemme garantita da un regime internazionale speciale, in considerazione della sua unicità. Questo non è mai avvenuto e, a causa del rifiuto arabo, l'area è diventata da subito un cruento teatro di guerra e la città santa è stata spartita tra Israele e Giordania. Le chiese cristiane hanno dovuto confrontarsi con queste due nazioni e in seguito, dal 1995, anche con l'Autorità Nazionale Palestinese, sovente ostacolate e talvolta cooptate da una delle due parti, in un difficile equilibrio, in cui hanno sempre cercato di essere fedeli al loro ideale di dialogo e di pace.

“Dopo la fondazione dello Stato di Israele, la Santa Sede necessariamente intrattiene con esso rapporti che potrebbero definirsi «di lavoro», ma che non vengono formalizzati” (Jaeger, s.d., in www.custodia.com). Rapporti che sono andati però concretizzandosi a partire dalla lettera apostolica *Redemptionis anno* del 20 aprile 1984 sino alla firma dell'“Accordo fondamentale tra la Santa Sede e lo Stato d'Israele” del dicembre 1993. Ac-

cordo che, nel primo articolo, afferma: “La Santa Sede e lo Stato d'Israele s'impegnano a cooperare nella lotta contro ogni forma di antisemitismo e ogni specie di razzismo e di intolleranza religiosa, e nel promuovere d'intesa tra le nazioni, la tolleranza tra le comunità e il rispetto per la vita e la dignità umane” (Jaeger, 2000, p. 51).

Nonostante questi accordi e il libero accesso – da sempre garantito – ai luoghi santi, la quotidianità per i cristiani è molto difficile e il continuo clima di attentati palestinesi, rappresaglie israeliane e restrizioni li coinvolge direttamente nei loro bisogni basilari: il lavoro, la casa, la libertà di spostarsi. Tuttavia i cristiani, soprattutto quelli di rito cattolico-romano, hanno come punto di riferimento l'atteggiamento del Papa durante il pellegrinaggio del 2000 in Terra Santa e traggono incoraggiamento dalle sue parole nel corso del colloquio con il Presidente d'Israele: “Entrambi portiamo in questo incontro lunghe storie. Lei rappresenta la memoria ebraica che va oltre la storia recente di questa terra fino al viaggio unico del suo popolo attraverso i secoli e i millenni. Vengo come una persona la cui memoria cristiana risale a duemila anni fa, alla nascita di Gesù in questa stessa terra. La storia, come dicevano gli antichi, è *Magistra vitae*, maestra di vita. È per questo che dobbiamo essere decisi a guarire le ferite del passato affinché non si riaprano più. Dobbiamo operare per una nuova era di riconciliazione e di pace fra gli Ebrei e i Cristiani. La mia visita costituisce il pegno che la Chiesa cattolica farà tutto il possibile per garantire che questo non sia solo un sogno, ma una realtà. Sappiamo che la vera pace in Medio Oriente sarà solo il frutto della comprensione reciproca e del rispetto fra tutti i popoli della regione: Ebrei, Cristiani, Musulmani. In questa prospettiva, il mio pellegrinaggio è un viaggio della speranza: la speranza che il XXI secolo porti una nuova solidarietà fra i popoli del mondo, nella convinzione che lo sviluppo, la giustizia e la pace non si ottengono se non per tutti. Edificare un futuro più luminoso per la famiglia umana è un compito che ci riguarda tutti” (www.custodia.com).

Gli stessi gesti del Pontefice costituiscono un esempio: l'incontro per un dialogo con i due rabbini capi, la visita al memoriale dell'Olocausto, *Yad Washem*, e infine il suo raccogliersi in preghiera al muro del pianto, dove ebbe la forza di riconoscere gli errori e di chiedere perdono, lasciando scritto nel biglietto inserito nel muro, secondo la tradizione ebraica, “Dio dei nostri padri, tu hai scelto Abramo e la sua discendenza perché il tuo Nome fosse portato alla genti: noi siamo profondamente addolorati per il comportamento di quanti nel corso della storia hanno fatto soffrire



questi tuoi figli, e chiedendoti perdono vogliamo impegnarci in un'autentica fraternità" (www.custodia.com). Tuttavia la Chiesa, che da sempre ha la vocazione di portare aiuto ai deboli e ai poveri, ha anche operato molto nei territori dell'Autorità Palestinese. Pur se l'appoggio al fratello più povero è comunque sempre fermamente unito alla condanna del terrorismo, dei fondamentalismi e della violazione dei diritti umani.

I cristiani faticano dunque a trovare una loro collocazione, ancor più in questi anni in cui si tende a identificare islam e causa araba. Eppure "l'originalità dell'arabo cristianesimo è ancor più evidente, se si pensa che, fino ad oggi, ha preceduto e sopravvive all'islam. La prima scrittura araba deriverebbe dai nabatei o dai siriaci, e sarebbe opera di ambienti cristiani" (Bux, Cardini, 1997, p. 200) ma "da parte degli arabi musulmani si contesta l'arabità dei cristiani, li si ritiene «occidentali» ed estranei alla regione" (Bux, Cardini, 1997, p. 172). In tutti i paesi musulmani infatti "sono all'ultimo posto della scala sociale (nello stato islamico è noto che vengono, nel migliore dei casi, emarginati)"⁴³ (Bux, Cardini, 1997, p. 212).

Nonostante questo la Chiesa è aperta al dialogo per la ricerca della pace che desidera con forza e assiduità, anche se fra tante difficoltà perché "la parola dialogo è per il musulmano sinonimo di debolezza" (Bux, Cardini, 1997, p. 196) e nel Corano troviamo scritto: "*non tentennate, non cedete, non invocate «pace, pace!», mentre siete i più forti*" (Corano, XLVIV, 35).

Anche in questo contesto le parole e le azioni del Santo Padre sono di guida e di conforto per le comunità locali. Giunto in pellegrinaggio a Betlemme ha detto: "Il messaggio di Betlemme è la buona notizia della riconciliazione tra gli uomini della pace a tutti i livelli di relazione tra le persone e le nazioni" e ha confortato i palestinesi riaffermando il "loro diritto naturale a una patria e a vivere in pace e tranquillità con gli altri popoli in questa regione. Nessuno può ignorare quanto il popolo palestinese ha dovuto soffrire negli ultimi decenni. Il mondo intero è testimone del vostro calvario che è durato troppo a lungo" (Valente, 2000, p. 29). Infine Giovanni Paolo II ha incontrato il gran muftì e si è recato alla moschea di Omar dove ha affermato: "Possa Dio Onnipotente concedere la pace a tutta questa amata regione, affinché tutti i popoli che la abitano possano godere dei propri diritti, vivere in armonia e collaborazione e rendere testimonianza al Dio Unico attraverso atti di bontà e di solidarietà umana" (Valente, 2000, p. 36).

Quella cristiana, che nel 2000 era la religione più diffusa nel mondo⁴⁴, è attualmente una piccola comunità nella terra di Gesù. "All'inizio di set-

tembre 2001 Israele ha raggiunto i 6.458.000 abitanti, dei quali 77,8 per cento sono ebrei, 15,2 per cento musulmani, 2,15 per cento cristiani, 1,6 per cento drusi, e 2 per cento «popolazione non classificata»" (T.S. maggio-giugno 2002, p. 46).

Come emerge da questi dati "i cristiani sono minoritari quanto a numero; perciò dinanzi all'instabilità del presente e all'incertezza del futuro, molti si sentono deboli, hanno paura e pensano di emigrare. Pochi hanno trovato un posto nella società e si sono sistemati"⁴⁵ (Bux, Cardini, 1997, p. 213). "Tre sono i fattori che concorrono a fare sì che la comunità cristiana diventi una parte sempre più esigua del paese: l'immigrazione di massa degli ebrei, l'alta natalità dei musulmani e l'esodo dei cristiani" (Vitores, 2003, p. 42). Questo disagio affonda le sue radici nella storia, nel periodo della dominazione ottomana dal 1517 al 1917: "sotto i turchi i cristiani erano esclusi da qualsiasi lavoro remunerativo e perciò non avevano i mezzi per farsi o acquistare o anche affittare un'abitazione qualsiasi" (Vitores, 2003, p. 15). Anche oggi i problemi legati al conflitto arabo-israeliano, che dura da più di cinquant'anni, sono numerosi e si riassumono nell'impossibilità di vivere una vita degna.

"A Gerusalemme le autorità britanniche, col censimento del 1947, contarono 28 mila abitanti cristiani, ma quando gli israeliani fecero di nuovo i conti dopo la guerra dei sei giorni, nel 1967, scoprirono che erano rimasti solo 11 mila cristiani nella città, durante il regime giordano" (Socci, 2002, p. 87). Si stima che da Gerusalemme in meno di cinquant'anni siano partiti almeno in 30.000: "ne restano non più di 10.000, gran parte dei quali stanno aspettando l'occasione buona per partire anch'essi" (Noujaim, 2001, p. 11). "In concomitanza con l'aumento della popolazione musulmana e del ritorno degli ebrei la percentuale dei cristiani che vivono nella Città Vecchia è sceso dal 29,5% del 1967 al 20,3% del 1995 (Terra Santa, luglio agosto 2003, p. 50).

Il parroco di San Salvatore a Gerusalemme conferma: "Il problema che preoccupa maggiormente, noi, il Patriarcato e la custodia di Terra Santa è l'emorragia dell'immigrazione. Noi ci diamo da fare per contrastarla o quanto meno per contenerla. La moltiplicazione degli alloggi e la formazione della futura classe dirigente sono la nostra strategia avanzata" (Sylvestre, 2000, p. 7).

È indubitabile che "creare pertanto progetti di sviluppo per fare permanere i cristiani in Terra Santa, come in tutto il Vicino Oriente, va nella prospettiva di una pace giusta" (Bux, Cardini, 1997, p. 212).



11. Alcune riflessioni sulla via della pace

(di PIERPAOLO CAREGGIO)

*Domandate pace per Gerusalemme
su di te sia pace*

*Beati gli operatori di pace
perché saranno chiamati figli di Dio
(Matteo: 5,9)*

“In questa regione del mondo ci sono gravi e urgenti problemi di giustizia, dei diritti di popoli e nazioni, che devono essere risolti per il bene di tutti coloro che ne sono interessati e come condizione di una pace durevole. Non importa quanto difficile, non importa quanto lungo, il processo di pace deve continuare” (Valente, 2000, p. 25). Queste sono le prime parole di Giovanni Paolo II appena arrivato in Terra Santa, questa è un’esorazione che deve guidare e incoraggiare chiunque voglia realmente la pace per questa terra martoriata. E proprio perché ci sia una pace veramente giusta si deve tenere conto di tutte le componenti e dei loro diritti, mentre anche in questo frangente l’occidente dimentica le sue origini cristiane. “I governi dei Paesi occidentali – i quali non possono negare le loro profonde radici cristiane – stanno aiutando i paesi musulmani a rafforzarsi ulteriormente, a tutto svantaggio della minoranza cristiana, che così si vede ulteriormente spinta a prendere la via dell’emigrazione. Questo non accade alle altre due comunità: gli aiuti degli ebrei di tutto il modo e in particolare di quelli americani a Israele sono evidenti a tutti; ugualmente lo sono i capitali che tanto i governi dei Paesi islamici quanto una miriade di società di beneficenza fanno giungere ai soli correligionari. I cristiani sono praticamente abbandonati al loro destino. Ben pochi si preoccupano di loro, almeno a livello ufficiale” (Vitores, 2003, p. 47).

“Sarà necessario – se veramente si vuole iniziare a lavorare per la pace – attuare atteggiamenti concreti di pace, fondati sulla giustizia e sul rispetto e l’accettazione reciproci, poiché tutti a sua immagine siamo creati (Gen: 1,26-27) e a tutti va riconosciuta la stessa dignità” (Battistelli, 2002, p. 31) afferma il Padre Custode di Terra Santa.

Un appello per la pace è giunto anche nel momento in cui sono ripresi gli scontri, nell’autunno del 2000, da parte dei responsabili delle comunità cristiane, che anche in quest’occasione non si sono tirati indietro e si sono riuniti per invitare al dialogo: “È nostra ferma convinzione che verrà il giorno in cui la giustizia trionferà e la violenza cesserà e i due popoli si riconcilieranno. Per cui è molto più saggio e coraggioso andare

immediatamente a un dialogo che assicuri la pace attraverso quegli indispensabili elementi di giustizia, sicurezza e dignità, che fare esperienza di molti altri episodi di funesta violenza [...] noi gridiamo il nostro desiderio di vedere la pace insieme con la giustizia, l’uguaglianza e la sicurezza presto stabilite tra i palestinesi e gli israeliani in questa Terra Santa che fu scelta da Dio per rivelare la Sua sapienza agli esseri umani.[...] La pace nella giustizia rimane l’assoluto e inviolabile diritto di entrambi i popoli di questa terra” (Responsabili delle comunità cristiane, 2001, pp. 53-54).

Non mancano tentativi di dialogo o appelli comuni, come la significativa “dichiarazione congiunta israelo-palestinese” firmata da più di cinquanta esponenti della politica e della cultura di entrambi i popoli e pubblicata su vari giornali nell’estate 2001 per rilanciare il dialogo e la fiducia nell’altro: “nonostante tutto noi crediamo ancora nell’umanità dell’altro, crediamo che egli ha il nostro stesso desiderio di pace e che una soluzione negoziata del conflitto tra i nostri popoli è possibile” (A.A.V.V., 2002, p. 36). Si tratta, questa, di una condivisibile scelta di equità: la Santa Sede e i rappresentanti delle comunità cristiane ripropongono per Gerusalemme uno statuto speciale, già previsto dalla risoluzione 181 dell’Onu, del 29 novembre 1947.

“Gerusalemme è il cuore del conflitto o della pace... I suoi due popoli e i suoi fedeli delle tre religioni devono godere della medesima sovranità, dei medesimi diritti e doveri; la città deve avere uno statuto speciale che garantisca la sua santità e tutti i diritti storici delle Chiese e dei credenti che ci vivono o che la visitano come pellegrini [...] con tutti i credenti – ebrei, cristiani, e musulmani – camminiamo in un pellegrinaggio comune verso la pace” (Responsabili delle comunità cristiane, 2000, p. 3).

“L’esperienza storica ci insegna infatti che Gerusalemme per essere città di pace, quindi non più bramata dall’esterno e pertanto contesa, non può affatto appartenere a un solo popolo o a una religione soltanto, deve essere aperta a tutti, condivisa fra tutti. Coloro che governano la città devono farne “la capitale dell’umanità”. Questa visione universale di Gerusalemme dovrebbe aiutare coloro che esercitano il potere in essa ad aprirlo ad altri che pure sono a essa attaccati e ad accettarne la condivisione. [...] Tutto ciò presuppone uno statuto giuridico e politico speciale che rispecchi l’importanza e il significato universali della città. Per soddisfare le aspirazioni nazionali di tutti i suoi abitanti e perché ebrei, cristiani e musulmani siano a “casa loro” in Gerusalemme e in pace gli



uni con gli altri, occorre che nella elaborazione e applicazione di questo speciale statuto ai poteri politici locali siano associati i rappresentanti delle tre religioni monoteiste. A motivo del significato universale di Gerusalemme la comunità internazionale deve essere impegnata come garante stabile e permanente di questo statuto. Gerusalemme è troppo preziosa per dipendere unicamente dalle autorità locali, municipali o politiche nazionali, quali che siano. L'esperienza dimostra che è necessaria una garanzia internazionale. L'esperienza dimostra che in quanto locali le autorità talvolta sono spinte a violare i diritti di libero accesso ai Luoghi Santi per motivazioni politiche o per ragioni di sicurezza. Per questo è necessario dotare Gerusalemme di uno speciale statuto che le eviti di essere colpita da leggi imposte a causa di ostilità o guerre ma di essere una città aperta che trascende i turbamenti di politica locale, regionale o mondiale. Questo statuto definito insieme dalle autorità politiche e religiose locali deve anche essere garantito dalla comunità internazionale. Gerusalemme è simbolo e promessa della presenza di Dio, di fraternità e pace per l'umanità, in particolare per i figli di Abramo: ebrei, cristiani e musulmani. Rivolgiamo un appello a tutte le parti interessate a comprendere e ad accettare la natura e il significato profondo di Gerusalemme, Città di Dio. Nessuno può appropriarsene in modo esclusivo. Invitiamo ogni parte ad andare oltre ogni visione o azione esclusiva e senza discriminazione considerare le aspirazioni religiose e nazionali degli altri per ridare così a Gerusalemme la sua vera dimensione universale, fare della città un luogo santo della riconciliazione per l'umanità" (Responsabili delle comunità cristiane, 1994, in www.custodia.com).

Perché pace e giustizia possano affermarsi in Terra Santa è fondamentale un ritorno concreto e deciso al negoziato: "Il passaggio brutale dal negoziato allo scontro rappresenta senza alcun dubbio un fallimento per la pace, ma nessuno deve ridursi al fatalismo: i popoli israeliano e palestinese sono chiamati dalla geografia e dalla storia a vivere insieme. Potranno farlo in modo pacifico e duraturo solo se a ogni persona verranno garantiti i diritti fondamentali: i popoli israeliano e palestinese hanno il diritto di vivere nella propria terra in dignità e sicurezza. Solo il ritorno al tavolo del negoziato su un piano di uguaglianza, nel rispetto del diritto internazionale, potrà dischiudere un futuro di fraternità e di pace a chi vive in questa terra benedetta" (Malagola, 2001, p. 33).

12. Una pace "sostenibile", una pace giusta

(di GIROLAMO CUSIMANO e DANIELA SANTUS)

*Perdono le loro origini nella notte dei tempi
per poi acquistare pienamente coscienza dei loro orizzonti
negli occhi della mente.*
(Homi Bhabha, 1995, p. 1)

Ebraismo, cristianesimo e islam sono religioni storicamente connesse, geograficamente adiacenti e, per il sentire comune, teologicamente affini. Oggigiorno è consuetudine, in occidente, parlare di "tradizione giudaico-cristiana" contrapponendola a quella che è ritenuta una differente tradizione "islamica". Di fatto, il cristianesimo ha conservato la Bibbia ebraica e, ribattezzandola Antico Testamento, vi ha aggiunto un Nuovo Testamento, mentre l'islam ha rifiutato entrambi. Ma si potrebbe con la stessa ragionevolezza, riferendosi al passato se non al presente, parlare di tradizione giudaico-islamica o persino di tradizione cristiano-islamica.

Ebraismo e islam sono infatti entrambe religioni legalistiche, che credono cioè in una legge sanzionata da Dio che regola ogni aspetto della vita. Esiste poi anche una certa qual affinità teologica tra ebrei e musulmani in quanto, sia gli uni che gli altri, concordano su un rigoroso e inflessibile monoteismo e respingono fondamentali dottrine cristiane che sembrano in conflitto con tale principio: la trinità e la divinità di Gesù, per non citare che gli esempi più significativi. Il concetto di un salvatore soprannaturale come il Messia non è particolarmente forte nell'Islam: gli arabi, in particolare i palestinesi, hanno invece sviluppato "lo spiccato desiderio di un salvatore terreno che ripristini l'unità dell'islam e cacci via gli stranieri: un nuovo Saladino che sconfigga i nuovi crociati (ebrei)" (La Guardia, 2002, p. 48). Per l'islam, la crocifissione fu addirittura soltanto un'illusione, una distorsione creata appositamente dai cristiani.

Secondo altri criteri, invece, islam e cristianesimo andrebbero collocati sul medesimo versante e l'ebraismo, da solo, su quello opposto. Quest'ultimo infatti respinge categoricamente il politeismo e l'idolatria, ma non pretende il monopolio della verità. Secondo gli insegnamenti rabbinici, tutti i monoteisti, di qualsiasi credo, parteciperanno al mondo che verrà: l'ebraismo è per gli ebrei e per coloro i quali vorranno unirsi a loro, ma nessuno ha l'obbligo di farlo. Non esiste alcuna forma di proselitismo, anzi le conversioni sono fortemente scoraggiate in quanto per l'ebraismo la verità è universale, ma non esclusiva. Cristiani e musulmani sono invece sempre stati convinti che la propria



fede fosse l'unica "vera" e, in passato, sono stati altrettanto convinti che coloro i quali non avessero abbracciato l'autentica religione sarebbero bruciati nel fuoco eterno dell'inferno. Gli uni e gli altri, possessori dell'ultima parola di Dio, credevano di avere il dovere di portare questa parola a tutta l'umanità e perciò, con il *jihad* e con le crociate, si contesero lo stesso mondo mediterraneo come primo passo verso la supremazia finale. Per l'islam, in particolare, lo spazio geografico si divide in due categorie nettamente distinte: da una parte si trova la "casa dell'islam", *dar al-islam*, ovvero il territorio musulmano, mentre dall'altra si trova la "casa della guerra", *dar al-harb*, ovvero le terre ostili, quelle nelle quali la *shari'a* non è mai penetrata o ha cessato di imperare.

Circa un miliardo e duecento milioni di musulmani vivono all'inizio del terzo millennio sulla terra: un quinto della popolazione mondiale. Dalla sua prima area di origine, l'Higiàz, l'islam si è propagato nell'intera Asia anteriore e centrale, nel subcontinente indiano e nell'Asia sudorientale fino alle Filippine. Sono musulmane le coste orientali dell'Africa e tutto il settentrione del continente, a nord e a sud del Sahara. In Europa il dominio turco-ottomano ha lasciato in eredità nei Balcani alcune *enclaves* islamiche (la Turchia, la Bosnia, l'Albania e il Kosovo), senza contare la diaspora islamica nell'Europa occidentale e nel Nordamerica.

Sia i cristiani che i musulmani in passato formarono imperi, entrambi giunsero a governare popoli di fedi diverse dalla propria e dovettero risolvere il problema di come trattare tali sudditi. Dilemma, questo, che fino alla nascita dello Stato d'Israele nel 1948, non è esistito per gli ebrei i quali sono sempre stati sudditi: l'ebraismo infatti è sempre stato, dopo l'esilio, una religione di minoranza priva di una sperimentata tradizione di "governo" su altre religioni.

L'attuale Stato d'Israele – con una popolazione di 6.435.000 abitanti (giugno 2001), dei quali il 79,2% è di religione ebraica⁴⁶, e con un'estensione di 20.255 kmq (il Piemonte, con i suoi 25.399 kmq, è più esteso) – è uno Stato molto piccolo, anche se nella percezione popolare è sempre apparso immenso. Basti pensare, ad esempio, alle parole che Mark Twain scrisse ne *Gli innocenti all'estero*, dopo la sua visita in Palestina/Terra d'Israele nel 1867: "La parola Palestina mi ha sempre suscitato la vaga impressione di un paese grande quanto gli Stati Uniti. Non so perchè, ma era così. Suppongo fosse perchè non riuscivo a concepire che un paese tanto piccolo avesse una storia tanto grande" (Twain, 1869).

Ed è uno Stato circondato da Paesi ostili che negli anni hanno minacciato, e tuttora continuano a minacciare, la sua esistenza. La stessa posizione palestinese appare ancora ambigua: "Gli accordi di Oslo erano un cavallo di Troia" ha sostenuto Faysal al-Husseini, ministro dell'Autorità Palestinese, al quotidiano egiziano *Al-Arabi* il 24-5-2001, "l'obiettivo strategico è la liberazione della Palestina dal fiume [Giordano] al mare [Mediterraneo]". A conforto di tale affermazione si possono inoltre consultare i siti palestinesi e filo-palestinesi dai quali si evince, cartografia alla mano, come la "Palestina occupata" ricopra – secondo tale impostazione – in realtà non soltanto i territori pre-'67 e neppure quelli del '47, bensì l'intero Stato d'Israele e come la creazione di uno Stato Palestinese non sia, almeno secondo quei siti, progettata come uno Stato "al fianco di Israele", bensì "al posto di Israele" (<http://www16.brinkster.com/my-palestine/maps.htm>; <http://www.middleeastuk.com/com/welfare.htm>; <http://www.gaza.net>; <http://www.planet.edu/walawad/view/main.htm>).

Dall'altra parte, come ha sostenuto Oren Yiftachel (1996; 1997; 1999), la società israeliana ha dovuto, più volte nel tempo, riorganizzare il suo territorio, i suoi confini e la geografia del suo insediamento e lo ha fatto mettendo in atto una strategia di ebraizzazione e di conseguente de-arabizzazione dello spazio. La premessa a tutto ciò, come s'è visto, risiede nel mito secondo il quale la terra, *ha-aretz*, appartiene al popolo ebraico come conseguenza diretta del patto stipulato da Dio con Abramo. Da qui lo sviluppo di una forma di etnonazionalismo territoriale volto a indigenizzare gli *olim* (gli ebrei immigrati) e a marginalizzare la pre-esistente presenza di arabi/palestinesi.

La confusione a prima vista appare totale. Musa al-Budieri, presentando il proprio *sense of place* estraneo alla realtà gerosolimitana orientale, ha dato voce a questa confusione affermando che, nonostante fosse cresciuto nella Gerusalemme "islamica" occupata dai giordani negli anni '50, sin da bambino ciò che più lo stupiva era la totale assenza di Palestina e di "cose" palestinesi nella sua visione del mondo, "Gerusalemme Est e la West Bank, come la denominazione sottintendeva, non erano Palestina, ma Giordania; la *Palestina* era laggiù, oltre l'instabile muro che iniziava dalla Porta di Damasco e continuava fino a Shaykh Jarrah" (al-Budieri, 1998, p. 39).

Affermazioni, queste, che inducono alla riflessione, soprattutto alla luce della richiesta – avanzata nel 2000 da Arafat a Camp David, sostenuta da Mahmoud Abbas (Abu Mazen) e tuttora avallata



dal Primo Ministro Ahmed Qurey (Abu Ala) – del riconoscimento israeliano del diritto al rientro in Israele (e non nello Stato di Palestina) di milioni di palestinesi: i profughi e tutti i loro discendenti. “Il diritto al ritorno è una ricetta per la distruzione di Israele – ha spiegato Sharon intervistato a *Israel Radio* nel giorno dell’Indipendenza – Non accetteremo mai una cosa del genere e l’abbiamo detto con la massima chiarezza. È un punto su cui Israele insiste e che consideriamo una condizione indispensabile per continuare il processo di pace” (www.israele.net). “Quella israeliana è una pretesa irragionevole e inaccettabile – ha dichiarato Abu Mazen al canale satellitare palestinese – Il diritto al ritorno appartiene a ogni singolo profugo e io non posso cedere su questo punto” (*Jerusalem Post*, 9.05.03).

Un unico Stato binazionale israelo-palestinese, con assemblee legislative separate, ma un Parlamento comune, rientrava nei progetti dell’arabo-israeliano Azmi Bishara, docente di filosofia all’Università palestinese di Bir Zeit, quando nel 1998 si presentò alle elezioni come primo arabo aspirante premier d’Israele⁴⁷. E un’indicazione analoga, ma esclusivamente relativa a Gerusalemme, è stata offerta dai geografi israeliani Yiftachel e Yacobi nel contributo “Planning a bi-national capital: should Jerusalem remain united?” pubblicato nel 2002 su *Geoforum*, ma redatto dagli autori tra il 1999 e l’estate del 2000, prima cioè dello scoppio dell’*intifadah* di Al-Aqsa.

Oren Yiftachel e Haim Yacobi riflettendo sul fatto che la questione relativa a Gerusalemme/Al-Kuds non avrebbe potuto in alcun modo essere scissa dal contendere sionista-palestinese sulla terra di Israele/Palestina, hanno evidenziato – seguendo gli esempi della belga Bruxelles e dell’indiana Chandigarh – la possibilità di trasformare la realtà metropolitana di Gerusalemme in una “Regione Capitale” autonoma e decentralizzata, in grado di riflettere le aspirazioni collettive e le identità etno-nazionali di israeliani e palestinesi.

La Capitale Regionale, che si estenderebbe da al-Birrya a nord, Ma’aleh Adumim a est, Beit Jalla a sud e Mevaseret Zion a ovest (con una popolazione di circa 750.000 residenti equamente distribuiti tra i due gruppi), sarebbe posta sotto la sovranità israelo-palestinese e funzionerebbe, dunque, come capitale/i sia dello Stato d’Israele che di quello di Palestina. Un organismo specifico, la *Capital Region Authority*, sovrintenderebbe allo sviluppo e alla pianificazione della regione metropolitana con l’aiuto di nuove località municipali impegnate nel disbrigo delle pratiche ordinarie

della vita urbana. La Città Vecchia verrebbe dichiarata “sotto controllo divino” e governata dall’*Holy City Council*, un organismo specifico formato da rappresentanti religiosi della cristianità, dell’ebraismo e dell’islam. Con l’adozione del termine Capitale Regionale anche la toponomastica muterebbe: Gerusalemme e Al-Kuds verrebbero riportate alle loro proporzioni storiche in quanto soltanto la città Vecchia assumerebbe il nome di Città Santa di Yerushalaim/Al-Kuds. Tuttavia, per evitare il rischio di incorrere in una dannosa perdita d’identità, le varie località municipali potrebbero assumere nomi significativi per la propria popolazione: Yerushalaim Hama’aravit (per i quartieri ebraici non religiosi), Kiryat Yehuda (per i quartieri ebraici ortodossi), Al-Kuds al-Sharkiyya (per i quartieri arabi più interni) o Ikssa al-Foq (per i futuri quartieri arabi nella zona nord). I residenti, palestinesi e israeliani, rimarrebbero in ogni caso cittadini dei “propri” Stati nazionali, voterebbero per i loro rispettivi parlamenti e sarebbero sottoposti ai propri sistemi legali (Yiftachel e Yacobi, 2002).

In accordo con l’idea di una Gerusalemme unita è anche Faludi, il quale ritiene però che i due autori abbiano preso in scarsa considerazione il problema della sicurezza, pensando forse ad una Capitale Regionale demilitarizzata. Tuttavia, “quello che appariva soltanto uno slogan elettorale – Pace e Sicurezza – ha assunto [dopo la seconda *intifadah*] un nuovo significato. Non è immaginabile infatti che la traumatizzata opinione pubblica israeliana possa accogliere decisioni che implicano, eventualmente, l’abbandono della città da parte delle forze di sicurezza israeliane” (Faludi, 2002, p. 277).

E sul problema della sicurezza, sul fallimento degli accordi di Oslo e sulla mancanza di fiducia reciproca tra israeliani e palestinesi, insiste anche Hasson, il quale ci trova d’accordo quando sostiene che gli esempi di Bruxelles e di Chandigarh siano assai poco convincenti: le due capitali sono infatti tali per un unico Stato sovrano e questo – almeno secondo il piano Yiftachel-Yacobi – non sarebbe il caso di Gerusalemme, la quale diventerebbe capitale binazionale di due diversi Stati. La proposta di Hasson, che l’autore stesso definisce “tra idealismo e realismo”, ricalca l’idea di suddivisione che era già stata propria di Clinton, suggerendo però di accomunare la sovranità sulla Città Vecchia. “Qualsiasi tentativo di dividere questa piccola città medioevale – afferma l’autore – porterebbe infatti con sé un effetto devastante sulla vita quotidiana dei suoi abitanti e dei turisti” (Hasson, 2002, p. 286).



Separazione e indipendenza, come anche giustizia e moralità, sono per Rassem Khamaisi precondizioni necessarie per far sì che la cooperazione tra israeliani e palestinesi diventi un'opzione gradita ad entrambi. Gerusalemme e Al-Kuds, secondo quest'ultima impostazione, dovrebbero poter condividere i propri spazi e cooperare, a livello sia funzionale che istituzionale, in una situazione di separazione politica delimitata da "confini porosi". Gerusalemme e Al-Kuds fungerebbero dunque, entrambe, da capitali per il proprio Stato. Tuttavia poiché, a livello di spazio urbano, le "due" realtà sono di fatto "una", dovrebbe essere prevista libertà di movimento tra i diversi quartieri, siano essi facenti parte di Gerusalemme Est come anche di Gerusalemme Ovest. In altre parole, Gerusalemme risulterebbe amministrata secondo "uno schema di separazione geopolitica, di coordinamento istituzionale, di cooperazione funzionale, di integrazione infrastrutturale e di condivisione del paesaggio" (Khamaisi, 2002, p. 280).

Sin qui le proposte più recenti, ma da quando la questione israelo-palestinese ha avuto inizio sono state avanzate più di 60 possibili soluzioni per tentare di risolvere il problema gerosolimitano (Hirsch e Housen-Curiel, 1994). E sino a quando il contenzioso non verrà risolto, "vi è ancora spazio per nuove idee" (Khamaisi, 2002, p. 278).

I modelli internazionali, che fanno riferimento a città in situazioni conflittuali (Kliot, Mansfeld e Kotek, 1999), ci possono essere di valido, ma insufficiente aiuto, vista la specificità di Gerusalemme. Qualsiasi tentativo di definire il futuro assetto geopolitico di Yerushalaim/Al-Kuds dovrà infatti tenere presenti gli aspetti multifunzionali, multiculturali, multi-etnici, socioeconomici e interreligiosi della città stessa, senza dimenticare però quelli della sicurezza dei suoi cittadini: israeliani e palestinesi.

Dal momento che difficilmente è possibile trovare un così forte attaccamento uomo/territorio quale è stato e continua ad essere quello del popolo ebraico nei confronti di Gerusalemme e, contestualmente, una così significativa rivendicazione storica, mantenuta salda e viva nel corso dei secoli, è ovviamente imprescindibile il fatto che la capitale dello Stato ebraico non possa essere altra da Gerusalemme.

Gerusalemme: una, eterna, israeliana e indivisibile. Proprio per ottenere ciò, lo Stato d'Israele dovrebbe a nostro avviso rigettare – coraggiosamente e in forma unilaterale – l'annessione di ciò che Gerusalemme non è: l'unicità di Yerushalaim, la sua eternità, la sua indivisibilità, la sua anima ebraica non risiedono in Al-Kuds.

Le legittime aspirazioni politiche palestinesi dovranno trovare compimento e, contestualmente, dovranno trovare riscontro le legittime richieste di sicurezza israeliane. Non è corretto infatti considerare i palestinesi di Gerusalemme Est come cittadini israeliani che aspirano a vivere in "uguaglianza" con gli altri cittadini israeliani: più giusto sarebbe considerarli come residenti in un territorio occupato che aspirano alla fine dell'occupazione e che desiderano vivere secondo le proprie leggi, si trattasse anche della legge coranica, così distante dall'ideale di democrazia occidentale. Qualsiasi soluzione sulla via di una pace "sostenibile" dovrà, da parte israeliana, innanzi tutto prevedere la fine dell'occupazione, della dominazione e dell'egemonia su Gerusalemme Est.

D'altra parte non è corretto sostenere, come ha fatto Mahmoud Abbas (Abu Mazen) il 22 luglio 2003, durante una conferenza stampa al Cairo, che: "L'opzione di agire contro Hamas, Jihad Islamica e altre organizzazioni palestinesi è totalmente fuori discussione" (Gordon, *Jerusalem Post*, 23 luglio 2003, p. 1). Riconoscere l'esistenza dello Stato d'Israele dovrà infatti significare anche riconoscere ai cittadini israeliani il diritto di vivere in sicurezza entro i propri confini. Qualsiasi soluzione sulla via di una pace "sostenibile" dovrà, da parte palestinese, innanzi tutto prevedere la fine degli attacchi terroristici e dell'indottrinamento fazioso e antiebraico dei bambini delle scuole palestinesi.

A partire dal 2000 l'Autorità Palestinese ha infatti iniziato a sostituire i vecchi testi scolastici egiziani e giordani in uso nelle scuole palestinesi. Tuttavia, secondo un rapporto diffuso il 21 luglio 2003 dal *Center for Monitoring the Impact of Peace* (CMIP), condotto su 35 nuovi libri destinati alle scuole dell'Autorità Palestinese dal terzo all'ottavo anno, i nuovi testi non sono molto migliori di quelli vecchi. "Non si registrano cambiamenti per quanto riguarda gli elementi chiave al centro del conflitto fra ebrei e arabi, fra palestinesi e israeliani – afferma Yohanan Manor, vicedirettore del Centro – I nuovi testi non rispettano i criteri di base raccomandati dall'UNESCO, come il riconoscimento del valore dell'altro, l'onesta rappresentazione delle contese politiche, l'uso di un linguaggio che non crei pregiudizi".

In precedenza il Centro aveva già esaminato i testi pubblicati dall'Autorità Palestinese nel 2002 e nel 2001 per gli anni scolastici primo, secondo, sesto, settimo e undicesimo. I testi analizzati nell'ultimo rapporto sono stati introdotti nelle scuole palestinesi tra il novembre 2002 e il febbraio 2003. Lo studio mostra come nei libri di testo palestinesi non ci sia alcun riconoscimento della legittimità

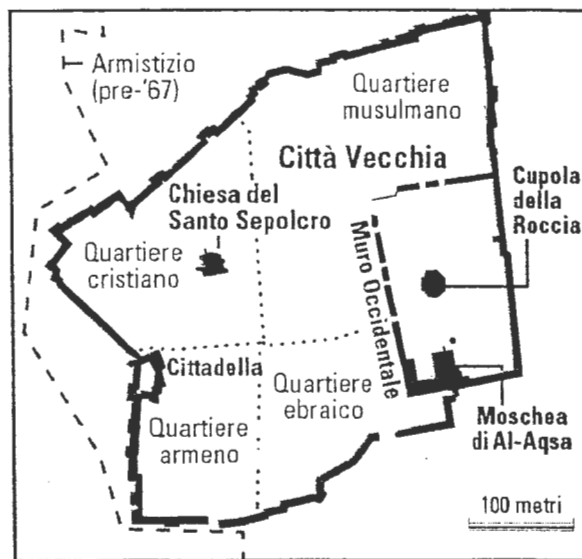
di Israele in quanto Stato ebraico. In una lettura per ragazzi dell'ottavo anno, si legge: "Il fuoco del crimine sionista ha infranto la terra palestinese". Il nome di Israele continua poi a non apparire nelle carte geografiche: l'intero territorio israelo-palestinese è definito Palestina. I testi esaminati continuano ad attribuire ad Israele la responsabilità di tutti i problemi relativi ai diritti umani, all'economia, all'ambiente, e addirittura dei problemi interni palestinesi. In un testo di educazione civica per l'ottavo anno di scuola si legge: "Alcuni problemi di violenza nelle famiglie [palestinesi] scaturiscono dalle pratiche dell'occupazione e dal suo impatto distruttivo sulla nostra società".

Coerentemente con il rifiuto di riconoscere l'esistenza di Israele, in nessun libro esaminato vengono mai citati i contenuti degli accordi di pace di Oslo. La soluzione comunemente prospettata per il conflitto in corso viene indicata come la "liberazione della Palestina" e il ritorno di tutti i profughi alle loro case. "Una volta su quattro la menzione della liberazione si riferisce ai confini pre-67 – spiega Manor – Le altre tre volte si riferisce alla situazione che precedeva la nascita di Israele nel 1948". Il *Jihad* e il martirio vengono celebrati proprio come nei libri di testo precedenti. Sebbene nei nuovi testi, per la prima volta, l'ebraismo venga riconosciuto come una religione "celestese" ovvero monoteista, tuttavia non compare nessun riconoscimento degli ebrei come di un popolo legato alla terra d'Israele o ai suoi luoghi santi sul piano storico, culturale, religioso. Gli ebrei nel conflitto vengono tipizzati unicamente come "oppressori" e "carnefici"... Notevole – e degno di essere menzionato – il fatto che un testo di grammatica per l'ottavo anno contenga la seguente affermazione: "Per un uomo è bello morire per la patria, ma ancora più bello è vivere per la patria" (*Jerusalem Post*, 22-07-03; <http://www.jpost.com>).

Ecco perché, consapevoli del fatto che la pace nella sicurezza sia un obiettivo ancora lontano dall'averarsi, in controtendenza, rispetto al dibattito di cui sopra, riteniamo che sia necessario un ampio lasso di tempo tra la nascita dello Stato palestinese e la possibilità di effettiva cooperazione e interscambio con lo Stato ebraico. Un'ipotesi per noi plausibile potrebbe consistere nella rigida separazione – per un periodo di almeno cinque/dieci anni – delle due comunità. I confini nazionali, sicuri e non "porosi", potrebbero trarre beneficio dalla barriera difensiva che Israele ha già incominciato da alcuni mesi a costruire: il "muro", accusato addirittura di affondare il piano di pace del Quartetto (Bush e Abbas infatti sembrano non apprezzarlo), dovrebbe in realtà essere letto nei termini della

reciproca sicurezza. Al compimento dei cinque/dieci anni stabiliti, qualora le incursioni terroristiche fossero definitivamente cessate e qualora le due comunità sentissero effettiva necessità di riavvicinamento, un referendum congiunto potrebbe deciderne democraticamente l'abbattimento. Lo stesso primo ministro israeliano, Ariel Sharon, il 29 luglio 2003 alla Casa Bianca ha affermato che: "la vera amicizia fra alleati può superare ogni ostacolo: nessuna barriera può dividere nazioni e leader votati alla pace, alla libertà e alla sicurezza... Tuttavia attualmente la barriera è un fattore che contribuisce alla sicurezza e la sicurezza è ciò che ci permetterà di arrivare alla pace" (*Ha'aretz*, 30-07-2003; http://www3.haaretz.co.il/eng/htmls/I_I.htm).

Soltanto la Città Vecchia (v. carta n. 6), al fine di garantire una soluzione di ampio respiro non soltanto per israeliani e palestinesi, ma anche per i cristiani e gli armeni che vi abitano oltre che per i turisti e i pellegrini che la visitano, potrebbe non essere "fisicamente" suddivisa. A questo proposito ci pare condivisibile la proposta di Yiftachel e Yacobi: la Città Vecchia, dichiarata "sotto controllo divino", verrebbe dotata di uno *status sui generis* e governata da rappresentanti religiosi della cristianità, dell'ebraismo e dell'islam. La legalità e la sicurezza verrebbero garantite da uno speciale corpo di polizia formato, congiuntamente, da israeliani e palestinesi. I luoghi santi delle tre religioni monoteistiche ritornerebbero così ad essere accessibili a tutti: attualmente invece l'Autorità Palestinese, che gestisce il Recinto, vieta agli ebrei di visitare il Monte del Tempio. La Città Vecchia, in questo modo, potrebbe diventare il quadrilatero



Carta n. 6 - La Città Vecchia.



all'interno del quale fare esercizio di convivenza pacifica e di reciproco rispetto.

Inutile aggiungere che – secondo quanto già suggerito nel 2000 da Clinton – in merito alla scelta su cosa inserire e cosa escludere dai rispettivi confini, tutto ciò che è palestinese vada consegnato ai palestinesi e tutto ciò che è israeliano rimanga in mano israeliana, proprio per salvaguardarne specificità e identità. Per cui se appare ovvio che la sovranità su Al-Kuds debba essere di esclusiva pertinenza palestinese, altrettanto ovvio dovrebbe essere che quella su Yerushalaim (compresi il Monte Scopus, su cui sorge la più antica università ebraica gerosolimitana, e il Monte degli Ulivi, su cui sorge il più antico cimitero ebraico) sia di esclusiva pertinenza israeliana. Su questo argomento s'inserisce anche il problema dei profughi. Relativamente ad essi, così come Israele ha stabilito il “diritto al ritorno” all'interno del proprio territorio degli ebrei diasporici e dei propri profughi, allo stesso modo lo Stato palestinese potrebbe concedere il diritto al ritorno della diaspora palestinese all'interno dei confini del proprio Stato. Chiedere a Israele di accogliere la diaspora palestinese equivarrebbe, in un gioco di fantapolitica, a chiedere al Libano (per rispettare le corrette proporzioni geografiche) di accogliere tutti gli ebrei che vennero cacciati dai vari Paesi islamici, tra il 1948 e il 1967 (250.000 dal Marocco, 14.000 dall'Algeria, 56.000 dalla Tunisia, 35.000 dalla Libia, 6.000 dal Libano, 89.525 dall'Egitto, 4.500 dalla Siria, 129.290 dall'Iraq, 50.552 dallo Yemen), e tutta la loro discendenza: il Libano diventerebbe improvvisamente uno Stato a maggioranza ebraica!

Tuttavia, poichè la proposta “due Stati per due popoli” è stata negli anni più volte respinta da parte arabo-palestinese e poichè i palestinesi hanno già una volta rifiutato l'opzione “Gerusalemme Est come capitale” rivendicando l'intera Città Vecchia, compresi i luoghi santi dell'ebraismo e il quartiere ebraico, riteniamo che la nostra *road map* per una pace sostenibile debba volgere verso altre direzioni. Al-Kuds è per certo e dovrà essere una città palestinese, ma potrebbe non avere la vocazione necessaria per essere la capitale dello Stato: Ramallah, facendo nostro il suggerimento del palestinese Ibrahim Abu Lughod, docente di scienze politiche a Bir Zeit, appare un'ottima alternativa (<http://www.birzeit.edu/links/index.html>).

D'altra parte è a Ramallah che sono situati la maggior parte dei ministeri palestinesi, oltre che la più famosa Università palestinese: quella di Bir Zeit. “Durante gli anni di normalizzazione prima dell'*intifadah* di Al Aqsa, abbondavano negozi dove si acquistava in dollari, ristoranti etnici e

caffè. D'estate il parco principale offriva attrazioni per i bambini e musica dal vivo. C'erano alberghi, piscine pubbliche, cinema e Internet café... Ramallah è borghese, laica, cosmopolita... Non vanta alcuna passata grandezza e non ha alcun bagaglio storico, ma proprio questa potrebbe essere la sua benedizione” (La Guardia, 2002, p. 281).

Inoltre fors'anche più di Al-Kuds che, come afferma Lamberti, i palestinesi desiderano sottrarre agli israeliani soprattutto “per colmare il senso di umiliazione e privazione derivato dall'essere una nazione senza Stato né territorio, emarginata e dispersa” (Lamberti, 2002, p. 769), Ramallah è il simbolo della nascita del desiderio di autodeterminazione e lotta del popolo palestinese: è stata infatti l'Università di Bir Zeit a fornire buona parte dell'*intelligenza* palestinese dell'*intifadah*. E contestualmente sono stati proprio gli accademici di Bir Zeit a chiedere riforme democratiche e a levare più alta la voce contro la corruzione e il nepotismo che affliggono l'Autorità Palestinese.

Pare ovvio che questa nostra “via di pace” non ha altro scopo se non quello di proporre una, tra le tante, occasioni di riflessione sull'argomento. Il problema consiste soprattutto nel fatto che la disputa tra israeliani e palestinesi non è soltanto una questione di territorio, quanto di legittimità storico-geografica, di identità e di nascita di consapevolezza nazionale. Si è di fronte ad un intreccio storico-politico che sconfinava in rivendicazioni di carattere emotivo: il compromesso è inevitabile.

Gerusalemme non dovrebbe essere oggetto di contesa, bensì un simbolo di pace e di riconciliazione. Yerushalaim/Al-Kuds, città della pace e del santuario, merita un'eccezione alla rigida formula di scambio *do ut des*. L'ipotesi che ci è apparsa plausibile può essere riassunta nei seguenti cinque punti principali: a) ritiro unilaterale israeliano da Gerusalemme Est e smantellamento degli insediamenti con la sola eccezione per i luoghi storicamente ebraici, anche se fisicamente orientali: si può, a questo proposito, prevedere una sorta di interscambio territoriale; b) creazione di una barriera difensiva tra le due comunità e totale separazione politica, istituzionale, infrastrutturale e relazionale per un periodo prestabilito, terminato il quale un referendum congiunto deciderà l'eventuale abbattimento della barriera; c) definizione di uno *status* extramoenia particolare per la Città Vecchia, che di fatto sarà l'unico luogo all'interno del quale israeliani e palestinesi potranno cooperare e interagire liberamente; d) rinuncia palestinese all'uso del terrorismo quale lotta per la propria autodeterminazione; e) scelta

di Ramallah quale capitale dello Stato palestinese.

Nel tempo la prospettiva attuale potrà ancora mutare: forse la questione israelo-palestinese potrà essere affrontata con sguardo differente. Non più nell'ottica della spartizione – così com'era prevista dal mandato britannico – di pochi granelli di terra povera e priva di risorse (Israele/Palestina) tra due popoli vittime e diasporici (ebrei e palestinesi), bensì nell'ottica di una ricomposizione della più ampia Palestina mandataria precedente al 1921: una confederazione che abbracci Israele, Palestina e Giordania potrebbe procurare benefici economici (accesso al mare per la Giordania, integrazione economica nei mercati arabi per Israele, accesso ai mercati israeliano e giordano per i palestinesi i quali, tra l'altro, attenuerebbero di molto i problemi legati all'identità nazionale) e pacificazione dell'intera area mediorientale.

Non è più tempo di negoziati, di tregue rispettate e infrante. Non c'è più tempo per raschiare il fondo del barile al fine di ottenere il 5% di territorio in più o per cercare di dare il 5% di territorio in meno. È giunta l'ora dei giusti: quale che sia il piano di pace, vagamente più favorevole all'uno piuttosto che all'altro dei contendenti, è da attuarsi. Quanto prima ciò avverrà, tante vite in meno andranno perse.

13. Epilogo

Seguendo l'esempio di Bonanate (1995) si può far riferimento a Boccaccio:

“Io saprei volentieri da te quale delle tre leggi tu reputi la verace, o la giudaica o la saracina o la cristiana”

“Signor mio, la quistione la qual mi fate è bella, e a volervene dire ciò che io ne sento mi vi convien dire una novelletta, qual voi udirete. Se io non erro, io mi ricordo aver molte volte udito dire che un grande uomo e ricco fu già, il quale, intra l'altre gioie più care che nel suo tesoro avesse, era un anello bellissimo e prezioso; al quale per lo suo valore e per la sua bellezza volendo fare onore e in perpetuo lasciarlo ne' suoi discendenti, ordinò che colui de' suoi figliuoli appo il quale, sì come lasciatogli da lui, fosse questo anello trovato, che colui s'intendesse essere il suo erede e dovesse da tutti gli altri esser come maggiore onorato e reverito. E colui al quale da costui fu lasciato tenne simigliante ordine ne' suoi discendenti, e così fece come fatto avea il suo predecessore; e in breve andò questo anello di mano in mano a molti successori, e ultimamente pervenne alle mani a uno il quale avea tre figliuoli belli e virtuosi e molto al

padre loro obbedienti, per la qual cosa tutti e tre parimenti gli amava. E i giovani, li quali la consuetudine dello anello sapevano, sì come vaghi ciascuno d'essere il più onorato tra' suoi, ciascun per sé, come meglio sapeva, pregava il padre, il quale era già vecchio, che quando a morte venisse a lui quello anello lasciasse. Il valente uomo, che parimente tutti gli amava né sapeva esso medesimo eleggere a quale più tosto lasciar lo volesse, pensò, avendolo a ciascun promesso, di volergli tutti e tre sodisfare: e segretamente a un buon maestro ne fece fare due altri, li quali sì furono somiglianti al primiero, che esso medesimo che fatti gli avea fare appena conosceva qual si fosse il vero; e venendo a morte, segretamente diede il suo a ciascun de' figliuoli. Li quali, dopo la morte del padre, volendo ciascuno la eredità e l'onore occupare e l'uno negandola all'altro, in testimonianza di dover ciò ragionevolmente fare ciascuno produsse fuori il suo anello; e trovatisi gli anelli sì simili l'uno all'altro, che qual fosse il vero non si sapeva conoscere, si rimase la quistione, qual fosse il vero erede del padre, in pendente: e ancor pende. E così vi dico, signor mio, delle tre leggi alli tre popoli date da Dio padre, delle quali la quistion proponeste: ciascun la sua eredità, la sua vera legge e i suoi comandamenti dirittamente si crede avere e fare, ma che se l'abbia, come degli anelli, ancora ne pende la quistione”.

(da Giovanni Boccaccio, *Decameron* 1, 3, 10-16: “Melchisedech giudeo con una novella di tre anella cessa un gran pericolo dal Saladino apparecchiato”).

Note

¹ Il presente contributo è stato scritto tra luglio e novembre 2003: ci rendiamo conto che, a causa dei rapidi mutamenti che quotidianamente coinvolgono il Medio Oriente, al momento della pubblicazione alcune nostre riflessioni potrebbero apparire già “superate”.

² Se gli ebrei fossero scomparsi, come la maggior parte dei popoli dell'antichità, gli attuali “palestinesi” avrebbero potuto sostenere di essere gli eredi dell'antico Israele, come gli egiziani sono gli eredi dei faraoni e gli iracheni dei re di Babilonia. Ma gli ebrei non sono scomparsi e, anzi, hanno fatto ritorno. Pertanto i palestinesi sono stati costretti a cercare una qualche loro legittimità negli antichi filistei.

³ Nel 1781 il filologo tedesco August Ludwig Schlozer propose il termine “semitico”, da Sem figlio di Noè, per indicare la famiglia di lingue alla quale appartengono l'assiro, l'ebraico, l'arabo e l'etiopico (Lewis, 1998).

⁴ Il Corano, per i musulmani, è il Libro per eccellenza: al-kitab. Testo estremamente composito che a volte appare disordinato: la lingua nella quale è scritto, ‘arabiyya (la koiné utilizzata nelle città mercantili dell'Higiàz), non è infatti sempre di immediata comprensione neppure per un arabofono. Il testo si divide in 30 parti chiamate guz' e 114 sure numerate che cominciano



tutte con la Basmala ("In nome di Dio il clemente il misericordioso"). Le sure hanno lunghezze diverse: possono contenere da 3 a 286 (o 287 a seconda delle edizioni) versetti (aya), anch'essi numerati. La tradizione islamica riferisce che il Corano cominciò a essere riunito quando il profeta era ancora in vita, ma appare ormai certo che la redazione del Corano non sia avvenuta prima del X secolo. Fino a questa data, infatti, il Corano venne trasmesso con varianti non controllate, dovute a differenti pratiche della lingua e a dialettismi. Da qui le differenti "letture" (qira'at) del testo (Chabbi, 1997).

⁵ Con il termine sunna si intende il rispetto per la tradizione. Nell'antica Arabia questo termine indicava le tradizioni degli antenati, i costumi normativi della tribù, mentre nella prima epoca islamica identificava la tradizione della comunità determinata dalle azioni e dalle decisioni politiche dei primi califfi. Nel II secolo dell'era islamica prevalse l'idea secondo la quale la sunna consistesse nelle azioni e nei precetti del Profeta così come erano stati trasmessi da chi aveva preservato l'autentica tradizione. Piuttosto che alle riflessioni e opinioni individuali, dette ijihad, i musulmani si appoggiarono al taqlid, la supina accettazione della dottrina prestabilita. L'allontanamento dalle pratiche e dalle dottrine tradizionali possono essere condannati come errori, crimini e/o peccati.

⁶ L'islam sunnita è definito dal rispetto della tradizione, quello sciita è bid'a (innovazione).

⁷ In Turchia con il nome di alawiti si indicano i musulmani che professano forme differenti di sciismo e pratiche mistiche sufi.

⁸ I drusi, propaggine degli ismailiti, sono presenti in Siria, Libano, Giordania e Israele. In Israele essi sono la sola componente del mondo arabo che, su richiesta dei loro stessi leader, svolge il servizio militare.

⁹ Testo apocrifo redatto parte in ebraico e parte in aramaico tra il 150 A.E.V. e il primo secolo E.V. anche conosciuto come I Enoch.

¹⁰ Testo apocrifo redatto in ebraico intorno al secondo secolo A.E.V. di probabile origine essena, anche conosciuto come Piccola Genesi.

¹¹ Testo apocrifo redatto in greco tra il 150 A.E.V. e il 150 E.V.

¹² Ma non bisogna dimenticare che c'è chi pensa si sia trattato di un'infiltrazione pacifica (Aharoni, 1976).

¹³ Nei primi tempi della ricerca archeologica vi era, per non fare che un esempio, la convinzione che l'esilio babilonese fosse stato quasi totale e che fosse stata portata via gran parte della popolazione di Giuda. Si pensava che il paese fosse stato privato della sua popolazione e abbandonato in stato di devastazione: attualmente invece appare presso che certo che una simile ricostruzione storica fosse sbagliata (Finkelstein, Silberman, 2002). Si considerino innanzi tutto i numeri. Secondo 2 Re 24:14 gli esiliati della prima campagna babilonese (quella del 597 a.E.V., ai tempi di Jehoiachin) erano 10.000, ma nel versetto 16 dello stesso capitolo se ne contano 8.000. Anche se il racconto del libro dei Re non fornisce un numero preciso di esiliati deportati da Giuda all'epoca della distruzione di Gerusalemme nel 586 a.E.V., vi si afferma che dopo l'assassinio di Godolia e il massacro della guarnigione babilonese a Mispà "la popolazione" scappò in Egitto (2 Re, 25:26), abbandonando il paese di Giuda virtualmente deserto. Una stima decisamente diversa del numero degli esiliati è attribuita al profeta Geremia, a quanto pare rimasto a Mispà con Godolia fino alla fuga in Egitto e quindi probabile testimone oculare degli eventi. Il libro di Geremia (52:28-30) riporta che i deportati a Babilonia furono in tutto 4.600, ma né questo né il libro dei Re ci dicono se le cifre si riferiscono al numero complessivo dei deportati o soltanto ai capifamiglia (un modo abbastanza usuale di censire nel mondo antico). Date tutte queste incertezze si può dire che il numero complessivo degli esiliati poteva oscillare tra alcune migliaia ed eventualmente quindici o venti migliaia al massi-

mo. Confrontando queste cifre col numero della popolazione totale di Giuda alla fine del settimo secolo, prima della distruzione di Gerusalemme, si può avere un'idea delle proporzioni di quelle deportazioni. Se, come sostengono Lipschits e Vanderhoof, si può valutare la popolazione di Giuda con un certo margine di precisione in circa 75.000 unità, delle quali almeno il 20% sarebbe stato concentrato soltanto in Gerusalemme, anche accettando per vero il numero più alto di esiliati, ossia 20.000, esso rappresenterebbe al massimo un quarto della popolazione del paese. Ciò vorrebbe dire che a Giuda era rimasto almeno il 70% della popolazione (Lipschits, in corso di pubblicazione; Vanderhoof, 1999).

¹⁴ Le pagine che seguono non pretendono di essere imparziali. Tutti i riferimenti alla vita di Gesù di Nazareth e le relative citazioni sono tratte dai Vangeli, documenti su cui si fonda il credo dei cristiani e che qui sono considerate per il loro valore di fonti storiche, prescindendo da ogni discussione esegetica (sulla datazione, sulla storicità e altro). Questi testi sono utilizzati per cogliere l'ambiente in cui è vissuto e ha operato il Cristo e, in particolare, il suo rapporto con Gerusalemme.

¹⁵ Gli Atti degli Apostoli si concludono con l'arrivo di Paolo di Tarso in Italia, diretto a Roma. L'accoglienza che ricevette a Pozzuoli da parte di alcuni "fratelli" (Atti, 28, 13-14) conferma che comunità cristiane erano già presenti sul territorio e che la nuova religione era approdata molto presto nei maggiori nodi commerciali. Si ha notizia di un'importante colonia di cristiani a Napoli e pare ormai certo che ve ne fosse una anche a Roma.

¹⁶ La deliberazione di maggior rilievo del concilio di Gerusalemme del 49 d.C. fu l'apertura ai pagani da cui conseguì, pur restando nel solco della tradizione di Mosè, l'attenuazione di alcune prescrizioni concernenti l'alimentazione, la circoncisione e il riposo del sabato.

¹⁷ L'imperatore Adriano proibì a tutti i circoncisi di risiedere a Aelia capitolina, il nuovo nome dato a Gerusalemme dopo che nel 134 d.C. vi aveva stabilito una colonia romana. Questa disposizione consentì ai cristiani di rimanervi indisturbati e di accogliere i pellegrini.

¹⁸ Secondo la tradizione, Elena, visitando la Terra Santa nel 326, trovò la croce di Cristo e il Santo Sepolcro a Gerusalemme, la grotta sul monte degli Ulivi, la chiesa della natività a Betlemme. Riuscì a individuare questi luoghi perché oggetto di culto da parte dei cristiani anche se sovrastati da templi fatti erigere da Adriano in onore di divinità pagane.

¹⁹ Le chiavi furono affidate a due famiglie musulmane "una aveva il diritto di conservarle, l'altra di usarle nell'aprire e chiudere la basilica durante le funzioni della Settimana Santa, per la festa di S. Croce e all'arrivo dei pellegrini" (De Sandoli, 1974, p. 51). Questa singolare attribuzione permane ancora oggi.

²⁰ Da quel momento giungono frati da ogni parte del mondo per amore dei luoghi in cui era vissuto il Signore e, ancora oggi, essi sono un punto di riferimento sia per la popolazione locale sia per i pellegrini. In Terra Santa i francescani da sempre hanno affrontato difficoltà, ostacoli, soprusi, talvolta il martirio; nel tempo sono stati privati di proprietà e di beni, requisiti loro o posti in vendita, soprattutto da parte dei turchi ottomani. Tra i tanti episodi ricordiamo la loro espulsione dal Santo Sepolcro nel 1551. Dal 1847 godono dell'appoggio del ricostituito Patriarcato latino di Gerusalemme.

²¹ Nell'Arabia pre-islamica gli haram erano i luoghi nei quali risiedevano le divinità tutelari delle tribù. Erano luoghi "a parte" che non appartenevano ad alcuno: luoghi sacri, consacrati e interdetti al tempo stesso.

²² Per le citazioni dal Corano si veda l'edizione a cura di A. Bausani, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 1996.

²³ Il testo contiene una serie di disposizioni concernenti le relazioni tra i musulmani e gli ebrei di Yathrib/Medina e pare sia

stato scritto poco dopo l'egira, prima della rottura tra Maometto e gli ebrei di quella città (Rubin, 1995).

²⁴ Il califfato è un'istituzione sunnita. I primi quattro califfi furono scelti per elezione: essi sono noti col nome di Rashidun, "i ben guidati", e il periodo del loro regno è considerato dai sunniti come un'era felice, seconda soltanto alla vita del profeta per santità e per la capacità di fornire ai fedeli una guida morale e religiosa. Eppure, con la sola eccezione di Abu Bakr, il diretto successore di Maometto, i "ben guidati" furono assassinati: a poco più di un quarto di secolo dalla morte del profeta, la comunità musulmana era divisa da forti contrasti e lo stato affondava tra ribellioni e guerre civili. Così se in un primo tempo la sede del califfato rimase a Medina, successivamente alla "grande discordia" questa si spostò a Damasco, dove fu fondata la dinastia omayyade, per poi stabilirsi a Baghdad con la dinastia abbaside (Djait, 1989; Madelung, 1997).

²⁵ La costruzione di Gerusalemme è la distruzione di Medina e la distruzione di Medina è l'inizio della guerra degli ultimi giorni (trad. it. O. De Johannes). Si tratta di un hadith, un detto del Profeta. I hadith in un primo tempo furono trasmessi soltanto oralmente, poi furono messi per iscritto. Le prime raccolte apparvero alla fine dell'VIII secolo: alla Mecca, la raccolta di Ibn Gurayg (m. 767); a Medina quella di Ibn Ishaq (m. 767) e quella di Malik (m. 795) e altre ancora a Kufa, a Bassora o nello Yemen (Rubin, 1995).

²⁶ Si vedano, a questo proposito, anche le voci al-Kuds, Isra' e Mi'radj nella *Encyclopedia of Islam*.

²⁷ 'Abd al-Razzaq, *al-Musannaf*, V, 134, n° 9166.

²⁸ Ibn al-Murajja, *Fada'il Bayt al-Maqdis*, 92, n° 86.

²⁹ Al-Muttaqi al-Hindi, *Kanz al-'ummal*, XII, 195, n° 34631-2.

³⁰ Muqatil, *Tafsir*, II, 513, n° 1.

³¹ Ibn Ishaq (m. 797). *The Life of Muhammad. A Translation of Ibn Ishaq's "Sirat Rasul Allah"*, introduzione e note di A. Guillaume, Oxford, Oxford University Press, 1955.

³² Muqatil, *Tafsir*, I:144; Tirmidhi, *al-Jami' al-sahih*, V, 207 n° 2962.

³³ Ibn Maja, *Sunan*, Il Cairo, I:322-3 n° 1010.

³⁴ Ibn Taymiyya, *Majnu'at al-rasa'il al-kubra*, Beirut 1972, II, 55-67.

³⁵ Guerra d'indipendenza (1948-1949), campagna del Sinai (1956), guerra dei Sei Giorni (1967), guerra del Kippur (1973); se non si conta la guerra in Libano (1982) dove però israeliani e siriani combatterono, entrambi, su un suolo straniero.

³⁶ Con la Guerra dei Sei Giorni Israele giunse a includere, all'interno dei suoi confini, la penisola del Sinai, la striscia di Gaza, Gerusalemme est, Giudea, Samaria e le alture del Golan. Le Forze di Difesa Israeliane avevano cioè conquistato un'area tre volte e mezzo più grande d'Israele stesso, abitata da oltre un milione di palestinesi: il Sinai e le sue risorse furono completamente restituiti all'Egitto, in cambio della pace, nel 1982.

³⁷ "Basic Law: Jerusalem, Capital of Israel", 17 Av 5740 (30 luglio 1980), in *Sefer Ha-Chukkim*, n° 980, 23 Av 5740 (5 agosto 1980).

³⁸ Le citazioni del testo della Road map sono state tratte dalla traduzione italiana, fornita dal sito www.israele.net, del documento presentato dal Dipartimento di Stato U.S.A. il 30 aprile 2003.

³⁹ Questo paragrafo è parzialmente tratto dal capitolo "Gerusalemme" (pp.52-60), della stessa autrice, apparso in D. Santus, *Geografia, cultura e identità: lo Stato d'Israele*, Torino, Tirrenia Stampatori, 2002.

⁴⁰ È quanto il Rabbino Capo, generale di Brigata, Yisrael Weiss ha riferito alla commissione parlamentare per l'inserimento dei nuovi immigrati, aggiungendo che "attualmente sono 6700".

⁴¹ La storia di questa comunità con un'identità particolare, stretta intorno alla cattedrale di san Giacomo apostolo, e di questo popolo perseguitato e della sua diaspora, meriterebbe un maggior approfondimento.

⁴² Tutte le Chiese furono fondate per motivi e scopi esclusivamente religiosi, tranne la luterana, la russa, l'anglicana che si stabilirono a Gerusalemme nel XIX secolo con l'appoggio dei governi di Prussia, Russia, Inghilterra. L'unica che scomparve, per ragioni storiche, dalla Terra Santa fu nel XVII secolo la georgiana, una delle più antiche (Talatian, 1993). Per una informazione più dettagliata consultare, sempre di questo autore, l'articolo citato e quelli pubblicati nei numeri seguenti della rivista "La Terra Santa": per una efficace sintesi Nicola Bux in N. Bux, F. Cardini, *L'anno prossimo a Gerusalemme. La storia, le guerre e le religioni nella città più amata e più contesa*, Milano, San Paolo, 1997; per uno studio approfondito Giorgio Fedalto, *Le Chiese d'oriente*, Milano, Jaka Book, 1984.

⁴³ Per un approfondimento consultare il sito www.aiutoalla.chiesachesso.org, che riporta dati aggiornati sulle restrizioni e sulle persecuzioni dei cristiani avvenute negli ultimi anni nel mondo.

⁴⁴ Statistiche anno 2000: totale Cristiani 1.920.000.000, Cattolici 1.050.000.000, Cristiani orientali (ortodossi) 170.000.000, Cristiani Evangelici-Anglicani 500.000.000, altri cristiani 200.000.000; totale Musulmani (sciiti, sunniti, ecc.) 1.150.000.000; Ebrei 20.000.000; Buddisti 350.000.000; Induisti 800.000.000 (Socci, 2002, p. 7).

⁴⁵ Questo fatto riguarda tutto il Medio Oriente nel quale ancora un secolo fa un quarto della popolazione era cristiana "ma oggi i cristiani sono una piccola minoranza di 14 milioni di persone che cercano disperatamente di restare a galla fra 180 milioni di non cristiani. Negli ultimi vent'anni almeno 2 milioni di persone hanno lasciato il Medio Oriente per costruirsi una nuova vita in Europa, Australia e America" (Socci, 2002, p. 89). L'unico stato che era cristiano, il Libano, dopo una cruenta guerra è diventato un protettorato della Siria ed "è controllato da 35.000 soldati siriani e – sebbene sia ancora un paese a maggioranza cristiana – è sottoposto a una progressiva islamizzazione", anche attraverso condanne arbitrarie e inappellabili per i "giovani maschi delle principali famiglie cristiane [...] sempre con l'accusa di aver parteggiato con Israele invece che per le varie fazioni islamiche" (Socci, 2002, p. 89). La persecuzione e l'attuale diaspora del popolo libanese e della Chiesa maronita necessiterebbero di studi e approfondimento.

⁴⁶ I cristiani di Israele/Palestina, del tutto integrati nella cultura araba, si sono identificati soprattutto con i palestinesi e, negli anni, hanno svolto un compito "importante" contro l'immigrazione ebraica. Nel 1947 il 13% della popolazione araba era cristiana, nel 1949 questa era salita al 21%: attualmente costituiscono l'11% circa della popolazione non ebraica d'Israele. In Cisgiordania (dove si trova Betlemme) e Striscia di Gaza sono appena il 2%.

⁴⁷ I cittadini arabi possono eleggere propri rappresentanti alla Knesset. Abdulmalik Dehamshe, nonostante sia stato l'avvocato difensore dello sceicco Ahmad Yassin, leader di Hamas, venne eletto nel 1996: pronunciò il suo discorso inaugurale in arabo e ottenne che all'interno dell'edificio del Parlamento israeliano venisse edificata una moschea (La Guardia, 2001).

Bibliografia

A.A.V.V., *Dalla terra alle genti. La diffusione del cristianesimo nei primi secoli*, Milano, Electa, 1996.

A.A.V.V., "No allo spargimento di sangue, no all'occupazione. Sì ai negoziati, sì alla pace", in *La Terra Santa*, gennaio-febbraio 2002, p. 36.



- S. Alberto, "Testimoni di un fatto presente" in A.A.V.V., *Dalla terra alle genti*, Milano, Electa, 1996, pp. I-IV.
- M. al-Budieri, "Reflections on al-Nakba", *Journal of Palestine Studies*, 109, 1998, pp. 35-46.
- Y. Aharoni, "Nothing Early and Nothing Late. Rewriting Israel's Conquest", *Biblical Archaeologist*, 39, 1976, pp. 55-76.
- M. Arkoun, *Lectures du Coran*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1982.
- M. Arkun, *La filosofia araba*, Milano, Xenia, 1995.
- R. Armour, *Gods and Myths of Ancient Egypt*, Cairo, American University in Cairo Press, 1986.
- K. Armstrong, "The Holiness of Jerusalem: Asset or Burden?", *Journal of Palestine Studies*, 27, n° 3, 1998a, pp. 5-19.
- K. Armstrong, *Storia di Dio: da Abramo a oggi. 4000 anni alla ricerca di Dio*, Venezia, Marsilio, 1998b.
- K. Armstrong, *Gerusalemme: storia di una città tra ebraismo, cristianesimo e islam*, Milano, Mondadori, 2000.
- N. Avigad, Y. Yadin, *The Genesis Apocryphon*, Jerusalem, Magnes Press, 1956.
- E. Barnavi, *Atlante Storico del Popolo Ebraico*, Bologna, Zanichelli, 1995.
- G.B. Battistelli, "Lettera sull'attuale difficile situazione politica, economica e sociale in Terra Santa", in *La Terra Santa*, gennaio-febbraio, 2002, pp. 30-32.
- J. E. Bencheikh, *Le Voyage nocturne de Mahomet*, Paris, Imprimerie Nationale, 1988.
- J. Berque, *Relire le Coran*, Paris, Albin Michel, 1993.
- H. Bhabha, *Nations and Narrations*, London - New York, Routledge, 1995.
- Bokhari (m.870), *L'Authentique Tradition musulmane, choix de hadiths*, ed. it. *Detti e fatti del Profeta dell'islam*, a cura di S. Noja, V. Vacca, M. Vallaro, Torino, Utet, 1982.
- U. Bonanate, *Bibbia e Corano*, Torino, Bollati Boringhieri, 1995.
- J. Burton, *An Introduction to the Hadith*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1994.
- H. Busse, "Jerusalem in the story of Muhammad's night journey and ascension", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 14, 1991, pp. 1-40.
- A. Butler, *The Arab Conquest of Egypt*, New York, AMS Press, 1973.
- N. Bux, F. Cardini, *L'anno prossimo a Gerusalemme. La storia, le guerre e le religioni nella città più amata e più contesa*, Milano, San Paolo, 1997.
- E. Cavalcanti, "La diffusione del cristianesimo nei primi secoli" in A.A.V.V., *Dalla terra alle genti*, Milano, Electa, 1996, pp. 17-43.
- J. Chabbi, *Le Seigneur des tribus. L'Islam de Mahomet*, Paris, Noesis, 1997.
- G. Codovini, *Storia del conflitto arabo israeliano palestinese*, Milano, Mondadori, 1999.
- F. Coen, *Israele: quarant'anni di storia*, Genova, Marietti, 1991.
- R. Colombo, *Birkat Lamezon. Benedizione del pasto*, Milano, Morasha, 1995.
- Dan-Bahat, S. Sabar, *Jerusalem: Stone and Spirit. 3000 Years of History and Art*, Tel Aviv, Matan Arts Publishers, 1997.
- W.D. Daires, *The Territorial dimension of Judaism*, Berkeley, University of California Press, 1992.
- S. De Sandoli, *Il Calvario e il S. Sepolcro*, Gerusalemme, Franciscan Printing Press, 1974.
- H. Djait, *La Grande Discorde. Religion et politique dans l'islam des origines*, Paris, Gallimard, 1989.
- A. Elon, *Gerusalemme. I conflitti della memoria*, Milano, Rizzoli, 2000.
- A. Faludi, "The Yiftachel-Yacobi Plan: No longer a viable proposition?", *Geoforum*, 33, 2002, pp. 275-277.
- S. Ferrari, "Per Gerusalemme una e indivisibile", *limes*, n° 3, giugno-agosto 1993.
- I. Finkelstein, N. A. Silberman, *Le tracce di Mosè. La Bibbia tra storia e mito*, Roma, Carocci, 2002.
- R.E. Friedman, *Chi ha scritto la Bibbia?*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991.
- G. Galliano, L. Lago, *La Terra Santa e la sua immagine nella cartografia antica*, Firenze, Alinari, 1995.
- M. Gil, "The Jewish quarters in Jerusalem during its first Muslim period (638-1099)", *Shalem Annual*, III, 1977, pp. 19-40.
- C. Glassé, *The Concise Encyclopedia of Islam*, London, Stacey International, 1989.
- S.D. Goiten, "The Sanctity of Jerusalem and Palestine in early Islam", *Studies in Islamic History and Institutions*, 1966, pp. 135-148.
- S.D. Goiten, "al-Kuds", *Encyclopédie de l'Islam*, V, Leida, Paris, 1986, pp. 321-340.
- J. B. Gourion, "Chrétiens du moyen orient. On est là pour partager le destin du peuple israélien à tous moments", 17 giugno 2003, in www.proche-orient.info.
- A. Guillaume, "Where was al-masjid al-aqsa?", *al-Andalus*, 18, 1953, pp. 326-336.
- S. Hasson, "Jerusalem: between idealism and realism", *Geoforum*, 33, 2002, pp. 284-287.
- M. Hinds, *Studies in Early Islamic History*, Princeton, The Darwin Press, 1996.
- M. Hirsch, D. Housen-Curiel, *The Jerusalem Question-Proposals for its Resolution*, Jerusalem, The Jerusalem Institute for Israel Studies, 1994.
- J. Horowitz, "Muhammeds Himmelfahrt", *Der Islam*, 9, 1919, pp. 159-183.
- D.M. Jaeger, "I rapporti tra Santa Sede/Chiesa cattolica e lo stato di Israele", s.d., in www.custodia.com.
- D.M. Jaeger, "Prospettive per il nuovo Millennio: cambio di atteggiamento verso ebrei e Israele", in *La Terra Santa*, maggio giugno 2000, pp. 51-52.
- R. Khamaisi, "Shared space, separate geo-politically: Al-Quds Jerusalem capital for two states", *Geoforum*, 2002, pp. 278-283.
- B. Kimmerling, J. S. Migdal, *I palestinesi: la genesi di un popolo*, Firenze, La Nuova Italia, 1994.
- M. J. Kister, "You shall set out for three Mosques. A Study of an Early Tradition", *Le Muséon*, 82, 1969, pp. 173-196.
- M. J. Kister, *Studies in Jahiliyya and Early Islam*, London, Variorum, 1980.
- N. Kliot, Y. Mansfeld, J. Kotek, "Divided Cities", *Progress in Planning*, n. 52, part 3, 1999.
- A. La Guardia, *Terra Santa, guerra profana. Israeliani e Palestinesi*, Roma, Fazi Editore, 2002.
- A. Lamberti, "Vocazione religiosa e frammentazione dello spazio: Gerusalemme tra mito e realtà", *Rivista Geografica Italiana*, n° 109, 2002, pp. 753-781.
- H. Lazarus-Yafeh, "The sanctity of Jerusalem in Islamic tradition", *Molad*, 21, 1971, pp. 219-27.
- A. Levi, *Rapporto sul Medio Oriente*, Bologna, Il Mulino, 1998.
- B. Lewis, *Gli ebrei nel mondo islamico*, Firenze, Sansoni, 1991.
- B. Lewis, *Il Medio Oriente. Duemila anni di storia*, Milano, Mondadori, 1996.
- B. Lewis, *The Multiple Identities of the Middle East*, London, Weidenfeld & Nicolson, 1998.
- W. Madelung, *The Succession to Muhammad. A Study of the Early Caliphate*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- M. Malagola, "Un anno dopo. Ricordando il pellegrinaggio di Giovanni Paolo II in Terra Santa", in *La Terra Santa*, luglio-agosto 2001, pp. 30-33.
- A. Marzano, "Gli interessi inglesi e la prospettiva sionista: alle origini della Dichiarazione di Balfour", *Nuova Storia Contemporanea*, n. 1, novembre-dicembre, 1997, pp. 89-90.
- G. Melani, *Monachesimo orientale*, Gerusalemme, Franciscan Printing Press, 1970.
- S. Mervin, *L'Islam. Fondamenti e dottrine*, Milano, Mondadori, 2001.

- B. Morris, *Vittime. Storia del conflitto arabo-sionista 1881-2001*, Milano, Rizzoli, 2001.
- U. Narkiss, *Soldato di Gerusalemme*, Tel Aviv, Edizioni del Ministero della Difesa Israeliano, 1991.
- I. Nassar, "Riflessioni sui modi di scrivere la storia dell'identità palestinese", *Nuove Effemeridi. Palestina e Israele: culture di frontiera*, XIV, n. 53, 2001, pp. 90-99.
- D. Newman, "Metaphysical and Concrete Landscapes", in H. Brodsky (ed.), *Land and Community. Geography in Jewish Studies*, Bethesda, University Press of Maryland, 1997, pp. 153-182.
- S. Noja, "Maometto e il suo annuncio", in G. Filoramo (a cura di), *Storia delle religioni*, 1998, vol. 3, pp. 123-154.
- H. Noujaim, "La custodia di Terra Santa e gli aiuti scolastici", in *La Terra Santa*, marzo-aprile 2001, pp. 10-12.
- L. Puleo, *Album visivo del conflitto arabo-israeliano. Israele-Palestina: Storia, Giudizi e Pregiudizi*, Milano, Proedi, 2003.
- J. Quasten, *Patrologia. I primi due secoli*, Casale Monferrato, Marietti, 1983.
- T. M. Raitt, *A Theology of Exile, Judgment and Deliverance in Jeremiah and Ezekiel*, Philadelphia, Fortress, 1977.
- Responsabili delle comunità cristiane, "Il significato di Gerusalemme per i cristiani", 1994, in www.custodia.com.
- Responsabili delle Comunità cristiane, in F. Valente, "In Terra Santa il 2000 è iniziato sotto il segno dell'unità", in *La Terra Santa*, maggio-giugno 2000, pp. 1-3.
- Responsabili delle Comunità cristiane, "Appello delle Chiese di Gerusalemme", in *La Terra Santa*, marzo-aprile 2001, pp. 53-54.
- A. Rock, *The Status Quo in the Holy Places*, Jerusalem, Holy Land Publications, 1989.
- U. Rubin, "Hanifiya and Ka'ba: An Inquiry into the Arabian Pre-Islamic Background of din Ibrahim", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 13, 1990, pp. 85-112.
- U. Rubin, *The Eye of the Beholder. The Life of Muhammad as Viewed by Early Muslims*, Princeton, Darwin Press, 1995.
- D. Santus, *Geografia, cultura e identità: lo Stato d'Israele*, Torino, Tirrenia Stampatori, 2002.
- J. Schacht, *Introduction au droit musulman*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1983.
- B. Schrieke, "Die Himmelreise Muhammeds", *Der Islam*, 6, 1916, pp. 1-30.
- R. Sellheim, "Prophet, chalif und Geschichte", *Oriens*, 18-19, 1967, pp. 33-91.
- A. Socci, *I nuovi perseguitati*, Casale Monferrato, Marietti, 2002.
- A. Storme, *Les Pèlerins célèbres de Terre Sainte*, Gerusalemme, Franciscan Printing Press, 1982.
- P. Sylvestre, "Essere cristiani in Terra Santa", in *La Terra Santa*, maggio-giugno 2000, pp. 4-7.
- B. Talatian, "A Gerusalemme tutte le Chiese d'Oriente", in *La Terra Santa*, marzo-aprile 1993, pp. 18-22.
- R. Tottoli, *La Sacralità di Gerusalemme nell'Islam*, in "Henoch", 18, 1996, pp. 327-355.
- M. Twain, *The Innocents Abroad*, New York-London, Harper & Brothers, 1911, ed. orig. 1869; trad. it. *Gli innocenti all'estero*, Milano, Rizzoli, 2001.
- F. Valente, "Il Papa in Terra Santa... minuto per minuto", in *La Terra Santa*, luglio-agosto 2000, pp. 25-39.
- F. Valente, "Le religioni sono per la pace", in *La Terra Santa*, gennaio-febbraio 2001, pp. 1-2.
- F. Valente, "Uomini e donne di buona volontà cercansi", in *La Terra Santa*, gennaio-febbraio 2002, pp. 1-3.
- F. Valente, "Editoriale", in *La Terra Santa*, settembre-ottobre 2003, pp. 1-3.
- A. Vasaturo, "La visita del papa in Terra Santa e i giovani", in *La Terra Santa*, luglio-agosto 2000, pp. 23-24.
- A. Vitores, "La Terra Santa senza più cristiani", in *La Terra Santa*, maggio-giugno 2003, pp. 41-49.
- A. Vitores, "Il quartiere Bambino Gesù", in *La Terra Santa*, luglio-agosto 2003, pp. 15-19.
- O. Yiftachel, "The Internal Frontier", *Regional Studies*, 30, 1996, pp. 493-508.
- O. Yiftachel, "Israeli Society and Jewish-Palestinian Reconciliation: Ethnocracy and Its Territorial Contradictions", *Middle East Journal*, 51, 1997, 4, pp. 505-519.
- O. Yiftachel, "Ethnocracy: the Politics of Judaizing Israel/Palestine", *Constellation*, 6, 1999, 3, pp. 364-390.
- A.J. Wensick, *Muhammad and the Jews of Medina*, Berlin, Behn, 1982.
- R.J.Z. Werblowsky, *The Meaning of Jerusalem to Jews, Christians, and Moslems*, Jerusalem, Hebrew University Press, 1991.
- F. Zanotti, "Intervista al Segretario del Patriarca latino di Gerusalemme", in *La Terra Santa*, maggio-giugno 2001, pp. 8-9.

Siti web

- Ha'aretz Daily*: http://www3.haaretz.co.il/eng/htmls/I_I.htm
- The Jerusalem Post*: <http://www.jpost.com>
- The Jerusalem Report Magazine*: <http://www.jrep.com>
- Palestine Report*: <http://www.jmcc.org/media/reportonline/report.html>
- Journal of Palestine Studies*: <http://ipsjps.org/html/journal.html>
- Palestine-Israel Journal: <http://www.pij.org>
- Ministero degli Esteri Israeliano: <http://www.israel.org/mfa/home.asp>
- Ufficio centrale di statistica israeliano: <http://www.cbs.gov.il/eng/index.htm>
- Autorità Nazionale Palestinese: <http://www.pna.net>
- Ufficio centrale di statistica palestinese: <http://www.pcbs.org>
- Università di Bir Zeit: <http://www.birzeit.edu/links/index.html>
- The Middle East Media Research Institute: <http://www.memri.org>
- Palestinian Media Watch: <http://www.pmw.org.il>
- Centro di ricerca sulla storia ebraica dell'Università Ebraica di Gerusalemme: <http://www.hum.huji.ac.il/dinur/links/texts.htm>
- Società accademica palestinese per lo studio degli affari internazionali: <http://www.passia.org>
- Informazione su Israele: <http://www.israele.net>
- International Policy Institute for Counter Terrorism: <http://www.ict.org.il>
- Franciscan custody of the holy land*: <http://www.custodia.com>
- <http://www.proche-orient.info>
- <http://www.aiutoallachiesachesoffre.org>



Santuari e luoghi di culto nella Tabula Peutingeriana

Premessa

La Tabula Peutingeriana è l'unica carta dell'ecumene elaborata in epoca romana, anche se ci è giunta in una copia medievale¹: a tutt'oggi fa discutere gli studiosi non solo, come è noto, la data precisa di redazione della copia medievale, ma anche l'esatta data di redazione dell'originale d'età romana, che, secondo le ipotesi, oscilla fra II-III sec. d.C. e IV d.C.²

Tralasciando per il momento il problema della cronologia su cui torneremo, colpisce nella rappresentazione dell'intero mondo, "schiacciato" cartograficamente nel senso della longitudine, la vasta e varia simbologia con cui sono segnalati gli elementi antropici: questi simboli o vignette, come sono più tecnicamente definite, raffigurano lungo lo snodarsi della rete viaria, sia le città, di cui indicano con una particolare iconografia la maggiore o minore importanza, sia gli edifici religiosi che quelli civili (terme, depositi, fari etc.).

Le vignette a "tempio"

Fra i simboli che rappresentano edifici, una particolare rilevanza per il nostro discorso connesso alla spiritualità e ai percorsi terrestri, assumono le vignette, classificate dai Levi (Levi, 1967 p. 82) come vignette "a tempio". Si tratta di edifici quadrangolari caratterizzati da un tetto a doppio spiovente, da una porta e da un timpano sulla facciata e che spesso hanno finestrelle sulle pareti laterali. Solo una minoranza delle vignette (15) non è accompagnata da scritte che, compaiono,

invece, accanto alla maggioranza di esse, segnalando, nella maggior parte dei casi, un riferimento esplicito, come vedremo, al culto di divinità.

Sulla scorta di queste considerazioni il Miller (1916, XLIV) ritenne che molti di questi simboli cartografici indicassero città che erano sedi principali di un culto religioso nazionale.

È stato, però, osservato, in seguito, dai Levi (1967, p. 83) che la tipologia delle vignette "a tempio" della Tabula Peutingeriana è assai simile a quella degli edifici quadrangolari con tetto a doppio spiovente effigiati in alcuni rilievi, per esempio in quello del Museo Capitolino o in quello della Cliptoteca di Monaco: in questi esempi di arte figurativa romana, le casette con il tetto a spiovente rappresenterebbero delle capanne e non dei templi, non diversamente dalla costruzione a forma di capanna raffigurata nell'Ara Pacis. Ma ancor più interessante è per i due studiosi l'analogia delle vignette "a tempio" della Tabula Peutingeriana con le figure dello scudo di Doura Europos, un originale *itinerarium pictum*, dipinto, appunto, su di uno scudo di legno, ricoperto di pergamena, ritrovato a Doura Europos nel 1923 e datato all'epoca dell'imperatore Caracalla, all'inizio, quindi, del III sec. d.C. (Cumont, 1925, pp. 1-9). Le vignette a colori rappresenterebbero, secondo il Cumont, delle stazioni di tappa, delle *mansiones* dove "la troupe trouva un gîte a l'étage" (Cumont, 1925, p. 4).

Il confronto con le figure dell'arte figurativa romana e soprattutto con le figure dello scudo di Doura Europos, proprio perché come la Tabula Peutingeriana è un *itinerarium pictum*, induce i Levi (1967, p. 85) a concludere che anche le vignette "a

tempio” della Tabula Peutingeriana siano delle *mansiones*, cioè dei luoghi di sosta che servivano al viaggiatore romano per ritemperarsi durante gli spostamenti. Che non si tratti di templi lo confermerebbe l'inesistenza di richiami scritti a luoghi di culto in 15 vignette, di cui si è fatto cenno.

Prendiamo, ora, in esame le vignette della Tabula Peutingeriana contrassegnate da espliciti riferimenti a luoghi di culto e ne diamo un elenco:

Nelle Gallie *Durocororo* e *Cabillione* (Segm.II 5); *Aventicum Heletiorum* (Segm.III 2); *Augusta Ruracum* (Segm.III 4/5).

In Italia *Fanum Fortunae* (Segm.V 2); *Iovis Penninus* (Segm.V 3); *Fanum Fugitivi* (Segm.V 3-4); *Ad-diana* (Segm.VI 3); *Iovis Tifatinus* (Segm.VI 4); *Templum Minervae* (Segm.VI 5).

Nel Norico: *Iovio* (Segm.IV 4).

Nella Dalmazia: *Ad Diana* (Segm. VI 3).

Nella penisola balcanica: *Addianam* (Segm.VII 3) e (Segm.II 4); *Ad Herculem* (Segm.VII 4) e *Templum Iovis* (Segm.VIII 4).

In Africa: *Saldas* (Segm.II 4); *Addianam* (Segm.III 1); *Diana* (Segm.IV 4); *Ad Mercurium* (Segm. IV 5) e (Segm.V 5); *Templum Veneris* (Segm.VI 5); *Balacris, Hoc est templum Asclepii* (Segm. VIII 5).

Nel Mediterraneo: *Insula Iovis* (Segm.IV 3).

In Egitto nel delta del Nilo: 3 *Serapeum* e 3 *Iseum* (Segm.IX 4).

In Arabia: *Ad Dianam* (Segm. IX 5).

In Asia Minore: *Iovis urius* (Segm. IX 2); *Amurio* (Segm. IX 4); *Insula Achillis*. (Segm.IX 3).

In India: *Templum Augusti* (Segm.XII 5).

Come si può notare dall'elenco sono citati in modo manifesto nelle scritte che accompagnano molte delle vignette, i culti dedicati alle divinità del mondo classico (Diana, Mercurio, Ercole, Giove, Asclepio) e del mondo egizio (Serapide e Iside), cui vanno aggiunti culti relativi alle vignette del tempio di Apollo ad Antiochia e della basilica di S.Pietro a Roma che hanno un'iconografia più complessa e dei quali tratteremo a parte.

Molti di questi culti sono stati localizzati dagli studiosi (Bosio, 1983, pp. 94-96):

Ad Dianam (Segm.II 1) è menzionata anche dall'*Itinerarium Antonini*, 35, l'*itinerarium adnotatum* del III sec. d.C. (Cuntz, 1929, p. 35), come *Diana veteranorum* ed è localizzata nell'odierna Ain Zana in Algeria. Del tempio sono state trovate tracce archeologiche (Weber, 1976, p. 44); *Ad Dianam* (Segm.VI 3) che lo Hammond (1967, p. 693) ubica nell'attuale località di Paramythia in Grecia; *Ad Dianam* (Segm.VI 3-4) localizzabile presso Spa-

thari in Albania (Benziger, 1909, c. 338) citata anche dal Geografo Ravennate, I, 17: *locus qui dicitur Diana, qui est sub Durachium*; *Ad Dianam* (Segm.VIII 5) identificata con una località vicino ad Hal Timna in Israele, davanti al golfo di Akaba, la prima *mansio* sulla strada per Gerusalemme. Importante, perciò, dal punto di vista viario. Del tempio tuttora non è stata trovata traccia (Weber, 1976, p. 44); *Ad Diana* (Segm.V 3) in corrispondenza della località odierna di S.Angelo in Formis, a 30 Km da Capua. Tempio famoso nell'antichità: Pausania, V, 12, 3 e Ateneo XI, 466E ne celebrano le ricchezze, mentre varie iscrizioni testimoniano la vitalità del culto (CIL 3924, 3918). La Basilica di S. Angelo in Formis, nei pressi di S. Maria Capua Vetere (antica Capua), si impianta sul luogo del celebre santuario antico, per un fenomeno di continuità religiosa, che porta nel tempo alla sovrapposizione del culto cristiano sul culto pagano. Di questo tempio si conservano il podio e la parte di una pavimentazione degli anni finali del I sec. a.C., data confermata da un riesame dell'iscrizione a mosaico, situata nella navata centrale (Battino, 1996, pp. 15-21); *Ad Diana* sul litorale dalmata vicino alla *mansio* di Spalato, sull'attuale Capo S. Giorgio: piccolo, ma famoso tempio di Diana, già di epoca preromana, attestato anche dal Geografo Ravennate 380, 10 (Weber, 1976, p. 44); *Ad Mercurium* (Segm.III 5) localizzata nell'attuale località di Ksar Gurai in Algeria (Weber, 1976, p. 44); *Ad Mercurium* (Segm.IV 5) è da ubicare, probabilmente, in prossimità dell'attuale Bordj Ali Mansur in Tunisia sulla strada Cartagine-Scibilla (Weber, 1976, p. 44).

Iovis penninus idem Agubio, cioè l'attuale Gubbio (Philipp, *Iguvium*, 1916, c. 969).

Iovis Tifatinus il cui santuario doveva sorgere nelle vicinanze del monte Tifata, non lontano da Capua (Weber, 1976, p. 54 che lo identifica con Casagiove vicino a Capua).

Templum Minervae che è da identificare con il famoso tempio che sorgeva sull'attuale Capo Campanella, presso Sorrento e di fronte a Cuma (Philipp, 1931, c. 1806), di cui parlano anche Liv. XLII 20 e Strab. V 48 e attivo ancora ai tempi di Seneca (Epistole 77,2).

Templum Veneris che è stato localizzato a Djorf Medenine in Tunisia (Treidler, *Templum Veneris*, 1934, c. 485; Weber, 1976, p. 61). Idealmente contrapposto, nonostante l'assurdo cartografico, al *templum Veneris* di Punta Campanella con un criterio di simmetria che ha una sua teorizzazione viva nella contrapposizione, nella Tabula Peutingeriana, di Roma a Cartagine, o meglio alla Colonia di Cartagine, assurda da un punto di vista



geografico, ma giustificabile da un punto di vista ideologico.

Ad Herculem (Segm. VI 4) localizzato a Zitoradja nella penisola balcanica, importante perché corrisponde con la prima *mansio* nella Mesia Superiore (Weber, 1976, p. 44).

Templum Herculis (Segm. VIII 3) identificato dal Weber con l'odierna località di Kandira in Turchia (Weber, 1976, p. 61).

Templum Asclepii. Hoc est templum Asclepii. Si tratta della celebre città di Balagrai in cui sorgeva il tempio dedicato ad Asclepio di cui parla Pausania (II 26, 9) e che si può localizzare nell'odierna Al Bayda in Libia (Sethe, 1896, c. 2814; Weber, 1976, p. 47).

Fanum Fortunae che è identificabile con la città marchigiana di Fano era celebre per un tempio dedicato alla Fortuna, attestato da Strabone V 2, 10, 227 come Τὸ, ἐρὸν τῆς Τύχης, ma anche da tutte le fonti itinerarie: *Itinerarium Antonini*, 126; *Hierosolymitanum*, 615 (Hulsen, 1909, c. 1996; Dal'Aglio, Campagnoli, 1996, pp. 198-208).

Fano Fugitivi: è menzionata pure dall'*Itinerarium Burdigalense* (Cuntz, 1929, 613). È possibile che si trattasse di un santuario con un luogo di asilo per gli schiavi fuggitivi, ubicato in Umbria, sulla strada da Spoleto per Iiteramna (Hulsen, *Fanum Fugitivi*, 1909, c. 1997).

Sorprende nella Tabula Peutingeriana l'assenza di riferimenti a luoghi di culto importanti e celeberrimi come Delfi, che non è neppure citato, o Olimpia, che compare come toponimo segnalato non da una vignetta "a tempio", ma dal simbolo a doppia torre, che contraddistingue gli insediamenti di media importanza (Levi, 1967, pp. 66-82).

Tra le divinità menzionate dalla Tabula Peutingeriana spicca, altresì, la frequenza con cui è menzionata Diana: non sorprende, a mio avviso, perché la divinità aveva il ruolo di protettrice dei crocicchi e come tale era onorata con l'epiteto di *Trivia* e le erano dedicate cappelle lungo le strade (Varrone, *De lingua latina* III 2: *Trivia Diana est, ab eo dicta Trivia, quod in trivio ponitur*).

Dall'analisi finora condotta mi pare emerga che le vignette cosiddette "a tempio" della Tabula Peutingeriana segnalino inequivocabilmente la presenza di culti, come testimonianze letterarie e archeologiche confermano nella maggior parte dei casi, ma emerge pure chiaramente che questi simboli sono funzionali alla viabilità e indicano delle *mansiones*.

È stato giustamente osservato (Bosio, 1983, p. X) che nel mondo antico, come successivamente accadrà nel Medioevo per chiese e conventi, i templi offrivano possibilità di ospitalità e pernottamento

ai viaggiatori: Procopio nel *Bellum Gothicum* (VII 8, 2) narra di un viandante che, provenendo da Ravenna aveva preso alloggio in un tempio. Nell'età tolemaica, al tempo di Tolomeo VII Evergete (146-116 a.C.) i sacerdoti di Iside erano obbligati ad ospitare nei loro templi i soldati e i funzionari che si spostavano sul territorio egiziano: è, quindi, probabile che potessero assolvere a questa funzione anche i tre Serapei e i tre Isei segnalati dalla Tabula Peutingeriana con vignette "a tempio" nel delta del Nilo.

Alla rete viaria presso confini orientali dell'impero romano è, inoltre, collegata la vignetta "a tempio" con l'indicazione *Templum Augusti* (Segm. XII 5) che con un luogo di culto dedicato ad un imperatore romano e localizzato a Cranganore in India (Weber, 1976, p. 61; Dognini, Ramelli, 2001, p. 30) segnala l'esistenza di intense attività commerciali in quelle estreme regioni.

Più difficile risulta decriptare il significato delle vignette "a tempio" che non sono accompagnate da scritte e che compaiono, ad esempio, in diverse isole del Mediterraneo: una ricerca approfondita, soprattutto dal punto di vista archeologico, potrà dimostrare se anche in questi casi i simboli cartografici indicano delle *mansiones*, cioè strutture di carattere "alberghiero" collegate con un luogo di culto.

Le vignette del tempio di Apollo e della Basilica di S. Pietro

Tra le vignette "a tempio" della Tabula Peutingeriana, due, pur richiamandosi alla tipologia di quelle fin qui esaminate, presentano un'elaborazione più complessa e caratterizzata.

In corrispondenza della città di Antiochia (Segm. IX 4-5) è, infatti, raffigurato un tempio dall'architettura solenne che, nonostante sia anonimo, è senza equivoci identificabile con il tempio di Apollo all'interno del bosco di lauri sacro a Dafne, che è pittoricamente rappresentato da una serie di alberelli. Il tempio molto famoso nel mondo antico fu completamente distrutto da un incendio il 22 ottobre del 362 e non fu mai più ricostruito³.

Al IV sec. d.C., precisamente al 322 d.C., porta pure la vignetta (IV 5) che rappresenta la basilica di S. Pietro (Ruysschaert, 1965, p. 865), accompagnata dalla scritta *Ad Sanctum Petrum* e disegnata, come quella del tempio di Apollo, in modo da metterne in risalto l'importanza: il tempio quadrangolare con il tetto a spiovente poggia, infatti, su un basamento che ne esalta l'architettura.

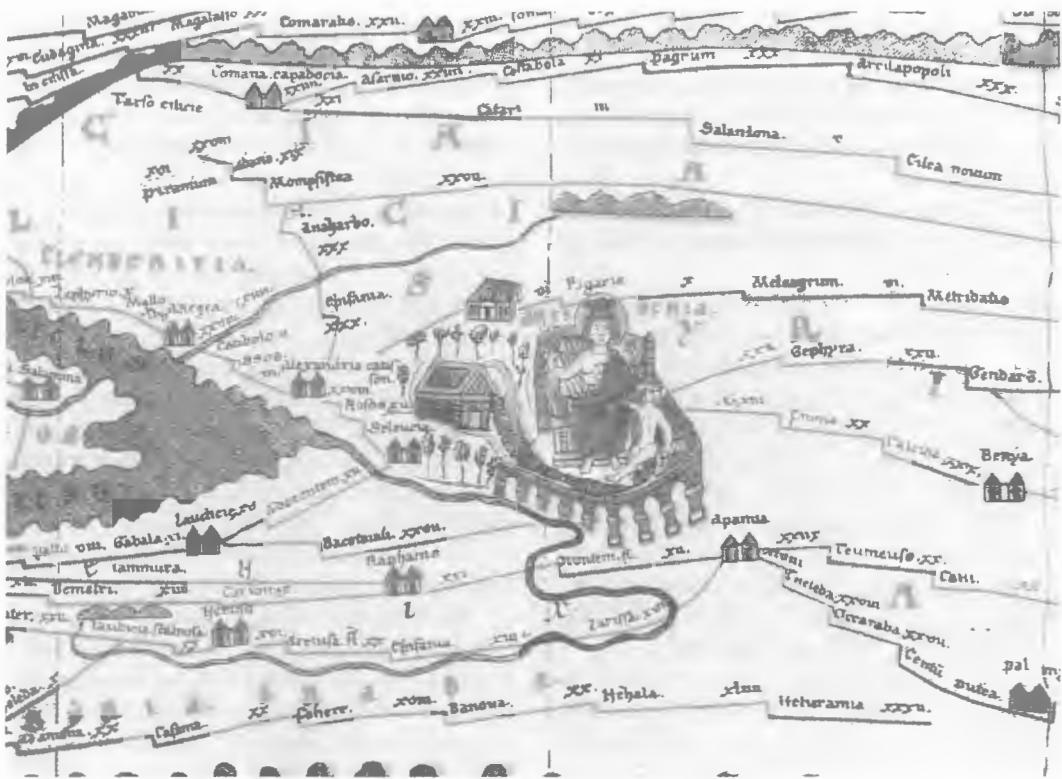


Fig. 1 - Il tempio di Apollo con il boschetto di lauri ed Antiochia. Segm. IX 4-5.

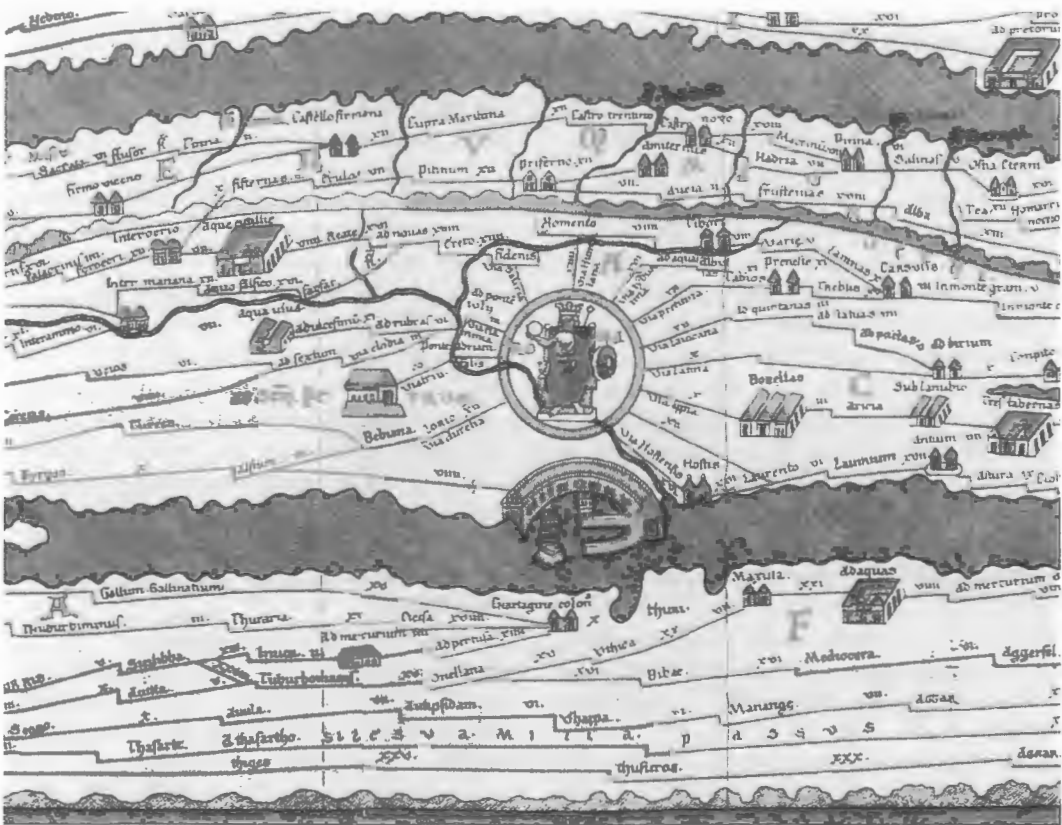


Fig. 2 - La Basilica di S. Pietro e nell'Africa Settentrionale la vignetta "a tempio" ad Mercurium. Segm. IV 5.



Idealmente collegata al sistema viario romano attraverso la *via triumphalis* era già meta, nel IV sec. d.C. di pellegrinaggi (Bertelli, 1965, p. 909).

All'epoca post costantiniana appartengono sicuramente anche i riferimenti a luoghi sacri giudaico-cristiani segnalati nella Tabula Peutingeriana, nel Segm.VIII 5 la scritta "*desertum ubi quadraginta annos erraverunt filii Israelis ducente Moyses*" richiama l'esodo degli Ebrei, mentre l'annotazione "*Hic legem acceperunt in monte Synai*" (Segm.VIII 4-5) ricorda il monte dove Mosè ricevette le tavole della legge divina (Honigmann, 1931, c.1283) e, infine, l'iconografia e l'oronimo del Monte Oliveto (Segm.IX,1), evocano il percorso di passione e soprattutto il luogo dell'ascensione di Cristo.

Tutte queste scritte individuano un paesaggio religioso giudaico-cristiano, disegnato con pittorico cromatismo, che non si sovrappone ma si accosta al panorama pagano che le vignette "a tempio" -*mansiones* tratteggiano nella Tabula Peutingeriana: proprio nel Segm.VIII 5 le annotazioni giudaico-cristiane coesistono, infatti, con la scritta *ad Dianam* che segnala una *mansio* collegata con un tempio dedicato a Diana, di cui si è detto.

Emerge nella Tabula Peutingeriana il criterio

che molto di recente ha messo in luce Frascchetti (Frascchetti, 1999, pp. 204-205): lo studioso ha, infatti, dimostrato come il confronto fra il calendario pagano dipinto sotto S. Maria Maggiore e risalente come sembra al II/III sec. d.C. e quelli cristiani di Filocalo e di Polemico Silvio del 449, "rivela con la progressiva comparsa dell'indicazione di feste cristiane la natura di questo complesso cammino di transizione dal mondo pagano al mondo cristiano".

Non è databile al IV sec. d.C., invece, la scritta "*Antea dicta Herusalem modo Helya Capitolina*" (Segm.IX,1) che compare al di sopra del monte Oliveto in corrispondenza di una città, contraddistinta da una vignetta a doppia torre e ovviamente identificabile con Gerusalemme: solo in epoca costantiniana, infatti, fu ripristinato il toponimo di Gerusalemme, che era stato abolito da Adriano, quando questo imperatore nel 130 d.C. aveva distrutto l'antica Gerusalemme e fondato Aelia Capitolina (Cassio Dione LXIX,12; Tolomeo V, 16,8 che usa un'espressione greca analoga a quella latina della Tabula Peutingeriana: Ἱεροσόλυμα ἢ νῦν καλυμένη Αἴλια Καπιτωλίν; Gerusalemme ora chiamata Aelia Capitolina).

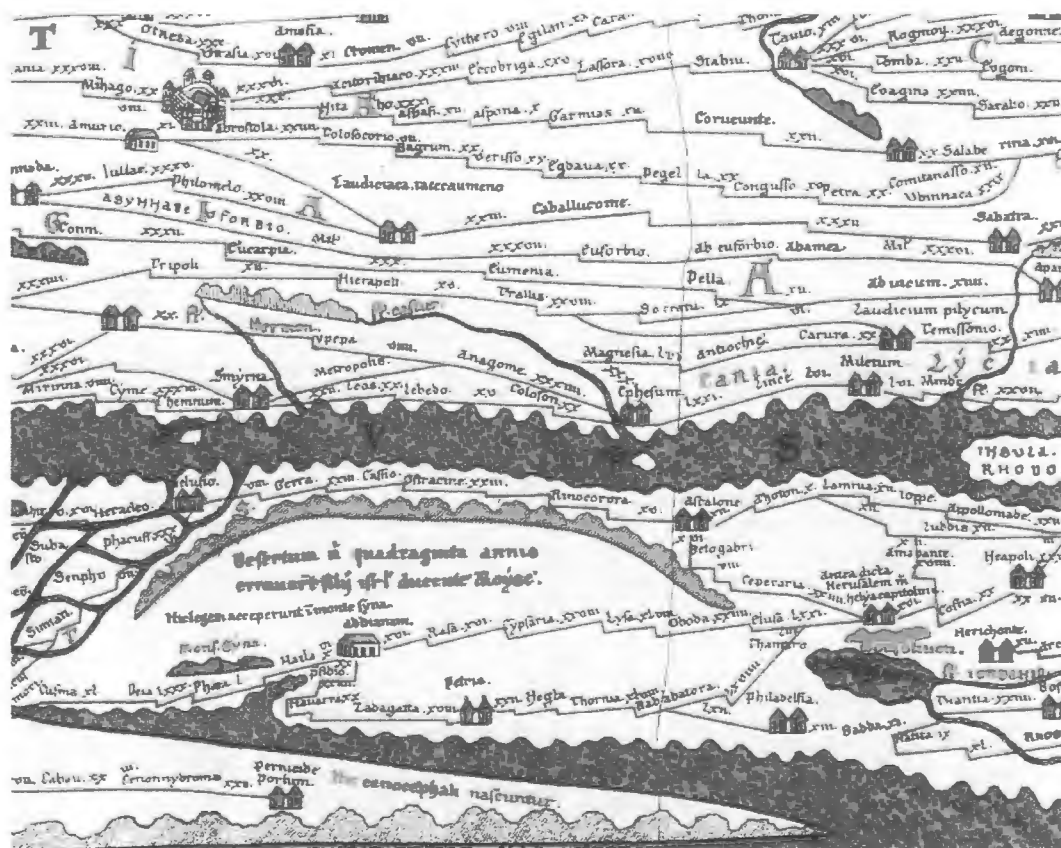


Fig. 3 - Il paesaggio religioso del territorio di Gerusalemme. Segm. VIII-IX.

La citazione di una città chiamata Aelia Capitolina di cui si afferma una contemporaneità rispetto alla Tabula Peutingeriana (*modo dicta* che corrisponde pienamente al *νῦν καλυμένη* di Tolomeo) è, quindi, la spia di una redazione di un originale romano della Tabula Peutingeriana antecedente al IV secolo d.C., quando furono sicuramente apportate delle aggiunte (il riferimento al deserto, la citazione del Sinai e del monte Oliveto¹), ma, come pare, almeno relativamente a questo caso, non furono operate delle sostituzioni.

Alla luce di queste considerazioni, io credo che si possa riportare la prima redazione dell'originale romano ad un'epoca postadrianea, considerando più precisamente la fondazione di Aelia Capitolina il *terminus post quem*.

Se si tiene conto, inoltre, dell'importanza della rete viaria, come è emerso dal riesame delle vignette cosiddette a "tempio" della Tabula Peutingeriana, che indicano contemporaneamente luoghi di culto e *mansiones* lungo i percorsi stradali romani, sembra, a nostro avviso, probabile l'ipotesi di una prima redazione dell'originale romano della Tabula Peutingeriana all'epoca dei Severi, quando Settimio Severo all'inizio del III sec.d.C. riorganizzò il *cursus publicus*².

È, infine, interessante osservare che, comunque, nel periodo fra la fondazione di Aelia Capitolina e Costantino, il toponimo di Gerusalemme non fu completamente oscurato: il toponimo, infatti, sopravvisse e fu recepito dalla Tabula Peutingeriana a testimonianza della forte tradizione religiosa di cui era emblema.

Note

¹ Tutti gli studiosi moderni concordano nel ritenere la Tabula Peutingeriana una copia medievale di un originale romano, cui fa inequivocabilmente risalire la centralità di Roma nel discorso cartografico. Fondamentale l'analisi di Miller, 1916, p. XXX.

² Un ottimo esame dei problemi di datazione con una preziosa rassegna bibliografica è stato svolto da Bosio (1983, pp. 147-166).

³ La responsabilità dell'incendio fu fatta ricadere dall'imperatore Giuliano, paladino dell'estrema difesa del paganesimo, sui cristiani come attesta Ammiano Marcellino XXII 13, 1.

⁴ A cui vanno anche aggiunte, per quanto riguarda l'ambito religioso, le citazioni delle città di Nicea, sede nel IV sec. d.C. del concilio. Naturalmente è aggiunta di IV sec. d.C. la vignetta e la scritta di Costantinopoli.

⁵ L'epoca dei Severi è proposta, del resto, con varie argomentazioni anche dai Levi (1967, p. 172).

Bibliografia

- S. Batino, *L'iscrizione pavimentale di S. Angelo in Formis: una revisione*, in «Ostraka», 5, 1996, pp. 15-21.
- K. J. Benziger, *Addianam*, in «R.E.», 1909, c. 338.
- C. Bertelli, *S. Pietro in Vaticano*, in «Enciclopedia dell'Arte Antica», Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1965, vol. VI, p. 909.
- L. Bosio, *La Tabula Peutingeriana*, Rimini, Panni, 1983.
- M.F. Cumont, *Fragment de bouclier portant une liste d'étapes*, in «Syria», VI, 1925, pp. 1-25.
- I. R. Cuntz, *Itineraria Romana*, Lipsiae, Brepolis, 1929, I.
- P. L. Dall'Aglio, P. Campagnoli, *I Porti romani di Pesaro e Fano*, in G. Laudizi, Marangio (a cura di), *Porti, approdi e Linee di rotta nel Mediterraneo antico*, Galatina, Congedo, 1998.
- C. Dagnini, Ramelli, *Gli Apostoli in India nella patristica e nella letteratura sanscrita*, Milano, Vita e pensiero, 2001.
- A. Frascchetti, *La conversione da Roma pagana a Roma cristiana*, Bari, Laterza, 1999.
- N. G. L. Hammond, *Epirus*, Oxford, Clarendon Press, 1967.
- E. Honigsmann, *Syna mons*, in «R.E.», IV A, 1931, c. 1231.
- C. Hulsen, *Fanum Fortunae*, in «R.E.», VI, 1909, c. 1996.
- A. e M. Levi, *Itineraria Picta*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1967.
- K. Miller, *Itineraria romana*, Stuttgart, Strecker und Schroeder, 1916.
- H. Philipp, *Iguvium*, in «R.E.», IX, 1916, c. 969.
- Id., *Iovis Tifatinus*, in «R.E.», IX, 1916, c. 2014.
- Id., *Minervae Promontorium*, in «R.E.», XV, 1931, c. 1806.
- J. Ruysschaert, *Necropoli vaticana*, in «Enciclopedia dell'Arte Antica», Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1965, vol. VI, p. 865.
- K. Sethe, *Balagrai*, in «R.E.», II, 1896, c. 2814.
- H. Treidler, *Templum Veneris*, in «R.E.», V A, 1934, c. 485.
- E. Weber, *Tabula Peutingeriana. Codex Vindobonensis 324*, Graz, 1976.



Il culto itinerante di Santa Liberata, martire aquitanica¹

1. La prospezione geostorica

Una mattina di gennaio dell'anno 1124, una singolare processione, guidata da un cavaliere vestito di un saio bianco, dietro al quale venivano alcuni giovani tonsurati che portavano sulle spalle una cassa di legno, giungeva alle porte di una città semidiroccata, nel cuore della Castiglia. Fuori dalle mura, che per la maggior parte erano annerite dal fuoco di un recente incendio o erano rovinate al suolo, aspettava in religioso silenzio una piccola folla di uomini e donne dal volto brunito, vestiti

con semplicità. Nonostante il freddo pungente, l'aria sottile era mitigata dal sole che sempre splende sulle aride terre della Meseta. Non un suono, eccetto lo scalpiccio dei passi di quella modesta processione, turbava il silenzio della cerimonia. Solo il vento, di quando in quando, insinuandosi fra i bassi cespugli, produceva un debole sibilo, quasi un lamento, o agitava le vesti dei monaci, che si gonfiavano come vele.

L'uomo dal saio bianco era Bernardo di Agen, un benedettino francese, da poco creato vescovo; con la sua piccola scorta aveva trasportato fin lì



Fig. 1 - Veduta di Sigüenza agli inizi del secolo XX.

dall'Aquitania le spoglie di una santa, molto famosa nel suo paese d'origine ed alla quale egli stesso era particolarmente legato: Santa Liberata.

Il teatro di questa singolare cerimonia era la città di Sigüenza, o meglio le sue rovine, poiché da meno di un anno la città era stata riconquistata, col ferro e col fuoco, da un manipolo di cavalieri guidati dal re di Castiglia Alfonso VII "el emperador", fra i quali compariva lo stesso Bernardo, abbigliato con tanto di cotta, elmo e spada.

Riconquistata a chi? E perché? Rispondere a queste due domande ci condurrebbe molto lontano: per ora basti sapere che Sigüenza, insieme all'intera regione di Guadalajara, la Alcarria, tornava nelle mani dei cristiani, dopo essere stata per diversi secoli² sotto il dominio dei musulmani del Califfato di Córdoba, il più splendido regno islamico dell'alto Medioevo.

Certamente Sigüenza, già colonia romana con il nome di *Segontia*, con quello splendore aveva poco a che spartire: situata nell'alta valle del fiume Henares, a circa mille metri di altitudine, dominava un paesaggio brullo e semiarido. La sola vera ricchezza del luogo era il bestiame (soprattutto ovino) e le saline, già coltivate in epoca romana, che davano luogo ad un commercio abbastanza florido con diverse città della Castiglia. Per il resto il paesaggio differiva poco da come lo vediamo oggi: vasti altopiani battuti dal vento, spogli per lo più, o altrimenti punteggiati da arbusti, più che da veri alberi. Eppure Sigüenza, almeno sotto il profilo strategico, rivestiva un'importanza tutt'altro che secondaria, essendo al centro di un crocevia che collegava – da un lato – Guadalajara e l'alta valle dell'Henares con Saragozza e la valle dell'Ebro, attraverso la strettoia di Medinaceli; dall'altro, la Serranía di Cuenca, a sud, con l'altopiano di Soria e le altre vie del nord, verso la Navarra e i Paesi Baschi. Alfonso VII aveva compreso il valore strategico di quel territorio, avamposto della penetrazione cristiana nella penisola e non aveva esitato a cacciare la popolazione araba per costituire un vero feudo della chiesa, le cui redini erano state affidate al benedettino Bernardo di Agen.

Il monaco-guerriero non era in realtà nativo di Agen, ma de La Sauvetat de Savères, un borgo situato a circa venti chilometri a nord-est del capoluogo francese. Nato verso il 1080 da una famiglia agiata, Bernardo aveva compiuto i suoi studi e pronunciato la sua professione di fede a Cluny. Quasi adolescente, aveva poi seguito in Spagna (pare insieme a tutta la famiglia) il suo omonimo Bernardo di Sédillac, appena nominato arcivescovo di Toledo, che lo aveva a sua volta avviato alla

carriera ecclesiastica. A partire dal 1122-23, il nostro Bernardo, già vescovo, aveva accompagnato il re Alfonso VII nelle sue spedizioni militari, fra cui la citata presa di Sigüenza. Alcuni anni più tardi³, ne diveniva il signore feudale, un riconoscimento tanto prestigioso quanto significativo dell'azione politica svolta dai benedettini cluniacensi nella Penisola Iberica.

Il fenomeno della *reconquista*, cioè la riappropriazione della penisola, che per secoli era rimasta sotto il dominio musulmano, da parte di una aristocrazia cristiano-monastica e con il beneplacito della Chiesa di Roma è un fenomeno complesso, ampiamente studiato. Questo episodio vi si inserisce appieno, perché dimostra, ancora una volta, come la classe dei grandi proprietari terrieri del centro e sud Europa (primi fra tutti i francesi di Borgogna)⁴ abbiano sfruttato l'instabilità politica degli ultimi regni islamici per instaurare, in questi stessi territori, una nuova aristocrazia feudale, fortemente connotata in senso cristiano.

Ecco spiegata l'importanza dell'arrivo in città delle spoglie di questa santa aquitanica: spoglie di grande significato simbolico, perché su di esse si veniva a rifondare la stessa chiesa seguntina, a beneficio del nuovo ordine politico voluto dalla corte castigliana.

La domanda successiva è allora: chi era Santa Liberata? Perché le sue spoglie erano state scelte come simbolo costitutivo della nuova chiesa seguntina? Perché proprio lei, e non altri?

Ai tempi di Bernardo di Agen (ricordo che parliamo degli inizi del XII secolo), il nome di Sainte Livrade, o Libérate era assai conosciuto in tutta la regione dell'Aquitania compresa fra la catena dei Pirenei ed il basso corso dei fiumi Lot, Garonne e Dordogne: la santa era venerata in numerosissime località, come la cittadina di Sainte-Livrade-sur-Lot, dove si diceva che la santa fosse venuta alla luce e dove pure avesse subito il martirio.

Chi si occupa di agiografia, specialmente nel trattare temi o personaggi così distanti nel tempo, non può non tenere conto della tradizione, specialmente quando viene a mancare qualunque altro supporto per la ricerca storica: documenti, epigrafi, reliquie, suppellettili, opere architettoniche. Ebbene, la tradizione riferita a Sainte Livrade racconta di una fanciulla di nobili origini, figlia di personaggi dell'aristocrazia locale, ancora dediti al culto degli dei *falsi e bugiardi*, che per non voler abiurare la fede cristiana, appresa grazie alle cure di una saggia nutrice, avrebbe preferito morire – pugnalata, o decapitata – il 18 gennaio del 139 d.C.



Subito raccolte per opera di mani pietose, le sue spoglie mortali sarebbero state seppellite sul luogo stesso del martirio, che avrebbe così assunto il nome di Mons Martyris, cioè colle del martirio. Su questo stesso colle sarebbe sorta poi una modesta cappella (detta di St-Martin-de-Montmart), nella quale le spoglie di Sainte Livrade sarebbero state oggetto di una costante venerazione, fino a

quando l'imperatore Carlo Magno non avrebbe costruito per lei una nuova e più grande chiesa, poco distante dal sepolcro. Intorno a questa seconda chiesa, sarebbe infine cresciuta la città di Sainte-Livrade-sur-Lot.

La nostra storia però, nonostante l'innegabile fascino di queste ipotesi e di queste tradizioni, deve necessariamente iniziare agli albori del XII



Fig. 2 - Sigüenza, Cattedrale di N. S. Assunta, facciata e Torre del reloj.

secolo, gli anni di Bernardo di Agen e dei primi documenti che riguardano la nostra santa. Si tratta di poche carte, tutte però di grande importanza, perché confermano l'esistenza di una chiesa dedicata a Sainte Livrade, soggetta alla regola benedettina e dotata di considerevoli dipendenze, al cui servizio era legato inoltre un vero capitolo di canonici e chierici secolari, con diritti su una dozzina di altre chiese minori.

Il documento più antico è un atto del 1117⁵, con il quale la chiesa di Sainte-Livrade fu costituita in priorato benedettino e donata al monastero della *Casa-Dei* (La Chaise-Dieu)⁶; poi una bolla emessa a Tolosa il 1 luglio 1120 da Callisto II, il papa del concordato di Worms, che conferma la donazione⁷; quindi una lettera patente del 1122 di Guillaume le Jeune, duca d'Aquitania, che da parte laica ne riconosce la validità⁸ ed infine una bolla del 1184 di papa Lucio III⁹, che prende sotto la propria protezione il nuovo priorato di Sainte-Livrade e designa le dodici chiese che da quel momento vi sarebbero state assoggettate.

Principi laici, vescovi, papi, nel ratificare un passaggio di proprietà avevano compiuto inconsapevolmente un atto assai più sostanziale, istituzionalizzando, se così si può dire, il culto per la nostra santa, che fino a quel momento era rimasto appannaggio dei soli, volenterosi fedeli.

Fratanto a Sigüenza si dovette dare inizio ai lavori per l'erezione di una nuova chiesa cattedrale: una volta scelto il sito e aperto il cantiere, si doveva procedere alla consacrazione dell'edificio con l'apporto di reliquie, meglio se prestigiose per la loro antichità, oppure per la fama, o ancora per lo speciale legame devozionale che univa il prelado cittadino a qualche santo suo prediletto.

Furono questi tre fattori, a parer mio, a concorrere nel far cadere la scelta proprio su Santa Liberata, il cui corpo riposava in Aquitania e che Bernardo di Agen doveva ben conoscere, perché originario di quella stessa regione.

All'inizio di questo contributo abbiamo voluto colorare un poco la storia, raccontando di una mistica processione con cui le spoglie della santa giungevano nella città castigliana riconquistata; in realtà non sappiamo se i fatti si siano svolti così, anche se – tutto sommato – ci sembra un'ipotesi abbastanza plausibile. Quel che sappiamo oggi è che il vescovo Bernardo, morto nel 1152, se anche riuscì a trasferire (con termine più appropriato si dice *traslare*) le reliquie di Santa Liberata dalla sua terra d'origine alla Spagna, non riuscì invece a dare l'avvio ai lavori per la nuova cattedrale (gli studi più recenti indicano che il cantiere non fu aperto che durante l'episcopato di Pedro de Leu-

cate, nipote e successore di Bernardo, o addirittura dopo l'insediamento del terzo vescovo, Cerebruno di Poitiers)¹⁰.

Comunque, solo un personaggio o un'organizzazione assai potenti sono stati in grado di "convincere" il priore benedettino di Sainte-Livrade, che neppure dipendeva da Cluny, ma da un'abbazia "rivale", l'alverniate *Casa-Dei*, a cedere alla città di Sigüenza buona parte delle reliquie della santa per consacrare la nuova cattedrale, sempre che non prendiamo per buona l'ipotesi di una "traslazione furtiva", eufemismo che mascherava un vero furto di reliquie, commesso con il beneplacito – se non addirittura per incarico – della Chiesa locale. In conclusione, metà del corpo di Santa Liberata scomparve misteriosamente dalla terra di Francia, per ricomparire altrettanto misteriosamente in Spagna, dove la sua presenza è testimoniata fin dal 1250¹¹.

2. Fattori socio-culturali nella diffusione del culto dei santi

Le ripetute traslazioni dei corpi santi ed il commercio che sovente se ne faceva non è – ovviamente – un tratto distintivo della tradizione agiografica di Santa Liberata: la liturgia di una comunità semi-tribale com'era la società europea dell'età medievale includeva comunemente tali pratiche e se in epoche più vicine a noi gli oggetti agognati si sono parzialmente sostituiti, passando dalle reliquie alle immagini e ad altri "ricordini", ciò è avvenuto solo perché le pratiche liturgiche si sono fatte sempre meno esclusive, meno elitarie e il richiamo dei fedeli ad una partecipazione più attiva alla liturgia ha implicitamente richiesto una mercificazione dell'oggetto sacro che evidentemente non si sarebbe potuta praticare utilizzando le sole reliquie di santi.

In età medievale invece, oltre alla consacrazione degli altari, le spoglie dei santi assolvevano ad altre importantissime funzioni, due delle quali, a parer mio, giocarono un ruolo particolarmente decisivo nell'intera storia del culto alla nostra martire. La prima è la fondazione di una comunità cristiana, che costruisce ed esprime la propria identità attorno ad un simbolo ben visibile e significativo come la chiesa, edificio privato ed allo stesso tempo comune, perché vi trovano posto, accanto ai defunti delle famiglie più illustri, i corpi dei santi e dei martiri della fede che hanno contribuito a formare l'idea stessa di *ecclesia*, di comunità formata in senso cristiano. La seconda è la soddisfazione derivante dal possesso





Fig. 3 - Sigüenza, Cattedrale di N. S. Assunta, altare di Santa Liberata.

delle reliquie, meglio se di un santo famoso.

L'opinione che si possa essere ugualmente soddisfatti nel vedere e toccare un oggetto a noi caro di tanto in tanto, senza poterne disporre a nostro piacimento e senza poter dire: "questo è mio", ha valore solo per pochissime persone, con un atteggiamento assai distaccato verso le necessità materiali della vita. La maggior parte di noi gioisce solo nel sapere di poter contare, in qualunque momento, su ciò che possiede, di poter stringere nelle

mani l'oggetto tanto desiderato. Non dobbiamo lasciarci fuorviare dalla falsa convinzione che la brama di reliquie non potesse spingere i membri di una comunità cristiana (ecclesiastici compresi) a compiere atti di vero e proprio commercio, se non di furto, onde assicurarsi il possesso di un bene simbolico tanto prezioso, solo perché i dettami della stessa religione considerano immorale, se non proprio criminale, il *desiderare la roba d'altri*.

Dal XIII secolo dunque, il culto di Santa Libe-

rata inizia a diffondersi. Prima nei dintorni di Sigüenza: la martire viene eletta co-patrona della città e della diocesi, insieme alla Vergine Maria; si costituisce una speciale confraternita ed un'altra nasce, più tardi, a Madrid; sue reliquie vengono richieste (ecco tornare il tema della diffusione del culto mediante un oggetto sacro visibile e tangibile) da comunità della stessa Castiglia (Burbáguena, presso Teruel), dell'Andalusia (Córdoba), delle Asturie (Oviedo), della Galizia (Bayona presso Pontevedra), forse anche della Catalogna (Barcellona). Nel secolo XVII il culto conosce quindi una diffusione extrapeninsulare, prima in America Latina (Panama, Perù e Colombia); poi in Italia (Calabria e Liguria). Nel Novecento infine, emigranti italiani portano la devozione per la loro santa negli Stati Uniti (Philadelphia) e in Canada (Toronto).

Tuttavia, la grande ondata devozionale alla metà del Seicento è sovente inquinata da pratiche eccentriche, nate da una troppo libera interpretazione dei testi sacri, quando non da vere e proprie contraffazioni organizzate allo scopo di rivitalizzarne il culto o di adattarlo alla sensibilità collettiva di comunità cristiane formate su modelli culturali differenti da quello franco-ispánico.

Il caso più eclatante, che merita di essere ricordato solo per la sua virulenza, è la comparsa, avvenuta in Saragozza prima del 1620, di una Cronaca, poi conosciuta come *Pseudo-Destro*, che avrebbe incontrato una enorme fortuna fra gli uomini di chiesa e gli studiosi del tempo. Il barcellonese Lucio Flavio Destro, vissuto prima del 430 d. C., era stato ricordato da S. Gerolamo nel suo *De viris illustribus* come autore di una cronaca (*Omnimodam Historiam*)¹² forse dedicata alla Penisola Iberica, che avrebbe potuto essere una miniera di notizie per la ricostruzione storica di quell'epoca, se non la si fosse creduta ormai introvabile. Agli inizi del secolo XVII si diffuse invece la strabiliante notizia del ritrovamento di una copia della cronaca di Flavio Destro presso l'abbazia di Fulda, in Germania e l'opera tanto agognata fu presto data alle stampe.

Meritata ricompensa per le fatiche di qualche dotto umanista? No, losca macchinazione del padre gesuita Jerónimo Román de la Higuera. L'astuto sacerdote, professore di filosofia e teologia, finse il ritrovamento di quel libro e fece in modo che la notizia si diffondesse fra gli ambienti ecclesiastici e accademici. Gli uomini di chiesa, i fedeli, gli studiosi, applaudirono entusiasti all'apparire del (falso) Destro, che con (vera) astuzia celava la propria mistificazione dietro un tripudio di santi inventati, di nobili lignaggi sparsi a profu-

sione, che furono poi molto duri da sradicare. Per quanto concerne il culto di Santa Liberata, il danno più grave fu quello di identificare la nostra martire con un'altra figura, probabilmente frutto d'invenzione, a cui è stato imposto il nome di Wilgefotis; martire che si diceva morta sulla croce e che era venerata soprattutto nell'area franco-germanica, con propaggini nelle isole britanniche, nei paesi slavi e nella regione alpina.

Non mi sono voluto occupare di questa seconda figura, benché la storia del suo culto sia in verità tanto interessante, quanto controversa¹³: assai di più mi premeva sottolineare che l'iconografia propria di Santa Liberata (*Livrade* o *Libérate* in Francia; *Librada* in Spagna), che l'aveva finora rappresentata come una giovane abbigliata alla romana, talvolta accompagnata da fanciulli, altre volte con un pugnale conficcato nel petto, mutava radicalmente in una donna crocifissa, in qualche caso adornata – se così si può dire – di una folta barba.

La nuova iconografia di Santa Liberata crocifissa si diffondeva rapidamente in Spagna ed oltre, tanto che molte delle immagini ancor oggi venerate in Italia meridionale (Santo Stefano di Rogliano) e in America Latina (Las Tablas di Panamá) vogliono la martire rappresentata sulla croce o accostata ad essa. Neppure la Liguria, a dire il vero, è sfuggita a questa sorta di trappola iconografica, tesa da tutte le più diffuse *legendae aureae*: nella decina di santuari che punteggiano la Provincia di Savona, da Verzi di Loano a Dego¹⁴, la santa compare talvolta crocifissa, talaltra recante una croce fra le mani. Altre volte ancora, la croce è alle sue spalle, fra gli attributi simbolici del martirio.

Resta un fatto controverso il comprendere quale connessione logica si sia potuta stabilire fra la tradizione millenaria di Santa Liberata, una giovane donna che si diceva protettrice dei fanciulli gracili e malati e che aveva "meritato" la morte *capitis abscissione*, cioè per decapitazione o per pugnale, non avendo voluto rinnegare la propria fede, e la barbata Wilgefotis, crocifissa per aver osato respingere le profferte di un improbabile pretendente, che i suoi stessi genitori (come accade nelle buone famiglie di ogni tempo) le avevano imposto.

Chi, prima di noi, si è occupato di questa seconda tradizione, non ha potuto fare a meno di scontrarsi con queste contraddizioni e queste devianze, tanto da ricorrere volentieri al concetto di labirinto come termine di paragone per un complesso di studi, orazioni, tradizioni e culti dalle matrici quantomeno contraddittorie. «*De Sancta in titulo proposita acturus vastum ingredior labyrinthum,*





Fig. 4 - Verzi di Loano, Santuario di Santa Liberata, foto del 1910 circa.

qui tot tamque variis semitarum anfractibus est implexus, ut mihi vix ullum ex eo exitum promittere auisim. «Nel trattare di questa santa», scrisse il gesuita W. Cuyppers, nel suo contributo su Santa Liberata incluso negli *Acta Sanctorum*, «dovrò inoltrarmi in un labirinto così vasto e così pieno di anfratti che a stento ne potrò uscire»¹⁵.

Un labirinto che, a lungo andare, ha finito per attirare l'attenzione degli agiografi in anfratti sempre più oscuri e tortuosi, che hanno danneggiato così gravemente la credibilità per la santa, intesa come figura storica, da minacciare la sopravvivenza stessa del suo culto. Il colpo più grave veniva inferto, proprio a Sigüenza, il 14 febbraio 1961, quando una Istruzione della Sacra Congregazione dei Riti, sul solito, annoso tema «*de calendaris particularibus... revisendis*», chiedeva alla Chiesa locale di giustificare la presenza del culto di Santa Liberata, la cui agiografia (come abbiamo visto) presentava ormai una complicata sovrapposizione di interpretazioni discordi. Il vescovo di allora, Lorenzo Bereciartúa, in ottemperanza alle richieste del Vaticano, propose la definitiva sostituzione del patronato di Santa Liberata con quello della Vergine Maria (che già era co-patrona della città e della diocesi), proposta che fu accolta da Roma (ma poteva essere altrimenti?) con deciso favore e con l'emanazione di un'ulteriore disposizione, che prevedeva la progressiva e tacita abrogazione di ogni forma di culto per la santa martire nella città castigliana e nella sua diocesi.

Questo episodio, così gravido di implicazioni sociali (la scomparsa di un culto abituale lungo l'anno liturgico, la cancellazione di tutte le celebrazioni particolari, la soppressione di qualsiasi confraternita o associazione che si richiamasse alla

figura di Santa Liberata, l'abbandono delle cappelle campestri e dei romitaggi che vi si erano fino a quel momento tenuti), sarebbe di per sé stesso meritevole di approfondimento. Qui ci limitiamo a sottolineare come il culto della santa martire, mancando di un vero centro devozionale, sia proseguito, da quel momento in avanti, lungo strade parallele e autonome, con calendari e modalità differenti nelle diverse località. Solo in questi ultimi anni si sta cercando faticosamente di recuperare il terreno perduto, con la pubblicazione di studi più rispettosi delle diverse tradizioni di culto e con il perseguimento di una più stretta collaborazione fra i vari santuari o i vari centri devozionali, su entrambi i lati dell'Atlantico. È di pochi mesi or sono la notizia che la Chiesa panamense, attraverso il suo arcivescovo, ha inviato una missione ufficiale a Sigüenza per chiedere una reliquia della santa, da esporre nel santuario di Las Tablas. A Santo Stefano di Rogliano, invece, ricorrendo nel 2004 il primo centenario della consacrazione del nuovo santuario, si è ugualmente organizzata una serie di manifestazioni dedicate alla santa, fra cui un convegno di studi.

Come le piante del deserto che, abituate a dissetarsi con pochissima acqua, tendono ad allargarsi sempre più per catturare la poca umidità dell'aria, lasciando però scoperto il cuore, che a poco a poco inaridisce e muore, così il culto di questa santa, ormai negletto nella sua terra d'origine – la Francia – dov'è appannaggio di una ristretta cerchia di studiosi, debolissimo anche nella sua seconda patria, la Castiglia, prosegue certamente più vivo e vitale nelle sue più recenti terre adottive: l'America Latina e l'Italia.

3. Modalità di diffusione del culto di Santa Liberata nell'area ligure

Nel paragrafo precedente abbiamo anticipato che la singolare devozione alla martire aquitanica prese terra in Liguria attorno alla metà del XVII secolo e abbiamo circoscritto ad una ristretta porzione dell'attuale Provincia di Savona l'area di diffusione del culto in questa regione.

Non è tuttavia l'attuale partizione amministrativa, né lo sono le due diocesi¹⁶ entro le quali si trovano compresi i santuari sopra menzionati, a rendere ragione di questa singolare diffusione in un'area tutto sommato assai limitata, ma un organismo politico oggi scomparso, che pure, proprio nel secolo XVII, trovò la sua massima ragion d'essere: il vecchio marchesato del Finale, divenuto provincia dello Stato di Milano.

È storia conosciuta che il ducato di Milano, seppur governato nominalmente dagli Sforza, già dai primi decenni del '500 gravitava nell'orbita della Spagna e che la sudditanza si tramutò in feudo dopo l'avvento di Carlo I d'Asburgo (il futuro Carlo V) sul trono imperiale. È facilmente intuibile che il nuovo organismo politico-territoriale voluto da Carlo V in Italia necessitasse di uno sbocco sul Mediterraneo: una testa di ponte su cui far affluire le truppe in transito da e per la Spagna, necessarie al mantenimento dell'ordine (assai instabile, in verità) voluto dall'imperatore nel suo feudo delle Fiandre.

Finale (per molte ragioni che non sto ad enumerare) fu quello sbocco: dal 1602 al 1707 questo piccolo quanto importante territorio fu un possedimento dello Stato di Milano, che vi aveva stanziato un governatore ed una guarnigione militare, più vari funzionari, tutti di origine spagnola. Presto arrivarono i commercianti, poi fu la volta degli artigiani, degli operai e delle loro famiglie. A Finale si stabilì insomma una piccola colonia di lingua spagnola, ben tollerata dalla popolazione autoctona e con la quale si amalgamò di buon grado.

Il culto di Santa Liberata appare in Liguria alla metà del Seicento; Finale ne è il suo centro topografico. È a questo punto difficile, anche se fino ad oggi manca, a dire il vero, una prova documentaria incontrovertibile, non collegare i due fatti e non concludere che quegli spagnoli, insieme con le loro famiglie, le masserizie, i denari, non portarono con sé anche il culto per Santa Liberata, martire aquitanica, che loro stessi avevano ereditato dalla Francia, molti e molti anni prima.

I contatti fra il Finalese e la Spagna naturalmente non finiscono qui: nasce anzi un flusso migratorio di controcorrente, curioso ai fini della nostra storia, che spinge numerosi artigiani e operai del comprensorio (soprattutto Calicesi) ad espatriare nella Penisola Iberica e principalmente a Cadice, imbarco privilegiato per le Americhe, dove portano, a loro volta, la devozione per la santa martire, appresa dai "cugini" spagnoli.

L'alone di mistero e di incertezza che avvolge molti aspetti del culto di Santa Liberata non risparmia neppure questo capitolo della sua storia: minuziose ricerche condotte a Cadice non hanno rilevato alcuna testimonianza di un culto, presente o passato alla nostra santa. Evidentemente, la città andalusa è una delle poche località della Spagna dove il nome di *Santa Librada* è del tutto sconosciuto.

Torniamo perciò alla Liguria: una seconda ipotesi da noi formulata per spiegare la diffusione del

nome di Santa Liberata, ipotesi meno dotata di fondamento, ma non per questo escludibile a priori, pone l'accento sul transito di pellegrini fra Roma e Santiago de Compostela e mette in relazione la fondazione dei santuari liguri lungo vie di comunicazione che – senza toccare il litorale, dov'era più probabile per i pellegrini fare cattivi incontri – seguivano l'arco costiero della regione per dirigersi in Francia, oppure si snodavano da questa "via della costa" per dirigersi verso l'oltre-giogo padano.

Il punto debole di questa seconda ipotesi risiede, ancora una volta, nella mancanza di prove certe e gli archivi dei santuari, che avrebbero potuto costituire i nostri migliori alleati, sono andati in gran parte soggetti a distruzioni e spoliazioni.

La coscienza del valore storico dei documenti di interesse locale è nata solo in anni molto recenti, non ha ricevuto tutta l'attenzione che avrebbe meritato e forse non la riceverà mai. Gli archivi locali sono troppo esposti alla mutevolezza degli uomini preposti alla loro conservazione per sperare in una continuità di attenzioni e cure nei loro confronti.

Una vera sfida, in questo senso, si è rivelata perciò la scelta dell'archivio parrocchiale di Verzi, come archivio campione fra quelli dei santuari liguri di Santa Liberata. Già sapevamo che anch'esso aveva seguito la cattiva sorte di molti altri archivi parrocchiali, essendo stato devastato da un incendio alla fine dell'Ottocento. Sapevamo inoltre che sarebbe stato assai improbabile scoprire un termine con cui stabilire l'inizio di un timido culto alla martire in questa zona: le prime menzioni di Santa Liberata in questo santuario compaiono nelle visite pastorali del vescovo di Albenga solo alla metà del Settecento, mentre il più antico documento attinente alla nostra storia è – questa volta – una carta: il *Piano Geometrico della Strada che da Confini di Loano prosiegue sino in Peglia*, disegnata nel 1739 dall'ingegner Domenico Carbonara e conservata presso l'Archivio di Stato di Genova.

Il santuario di Verzi spiccava invece, nell'ambito della nostra ricerca, per un motivo più sostanziale e connesso alla sopravvivenza del culto stesso alla santa martire in questa porzione di Liguria. Nel 1939 infatti, anticipando di oltre vent'anni le azioni restrittive della Santa Sede, il sacerdote di Verzi Nicolò Croce aveva scritto al proprio vescovo chiedendo un riconoscimento ufficiale del culto di Santa Liberata e il preloso ingauno aveva risposto con ardore a quella richiesta.

Noi, che ci siamo limitati a ricostruire, seppur con vuoti ed incertezze, l'intera storia di una mil-



lenaria tradizione, vogliamo attribuire grande importanza a questo gesto, che ha permesso, fino ad oggi, la sopravvivenza ininterrotta di una devozione alla martire "spagnola", ha costituito un baluardo al crescente disinteresse verso il nostro passato e ci fornisce uno strumento per la consacrazione ed il riconoscimento del nostro presente.

Note

¹ Questo contributo nasce come approfondimento geostorico al volume di A. Bislenghi, *Di luce e d'ombra. Mille anni di amore e devozione a Santa Liberata*, Savona, Sabatelli, 2003 e Id., *Luces y Sombras, Mil años de amor y devoción a Santa Librada*, Sigüenza, Carpintero, 2003 (ed. in lingua spagnola).

² Dal 712-715 (la data non è certa) al 1121.

³ Per la precisione, nel 1138.

⁴ Lo stesso Alfonso VII era figlio del principe Raimondo di Borgogna e della regina Urraca di Castiglia.

⁵ Agen, Archivio Diocesano. Il documento è stato trascritto nella *Gallia Christiana*, T. II, *Instrumenta* [quae spectant] *ad ecclesiam Clavomontensi*, coll. 106-107, con il titolo di: «*Donum ecclesiae S. Liberatae factum abbatiae Casae-Dei*».

⁶ L'abbazia de La Chaise-Dieu è situata nella regione dell'Alta Loira, a circa quaranta chilometri a nord di Le Puy. Nel basso medioevo fu un ricchissimo monastero, forse il terzo di Francia, dopo Cluny e Cîteaux. Fondato nel 1046 da S. Roberto, che lo resse fino alla morte, ebbe alle sue dipendenze diverse altre abbazie, monasteri ed un numero elevatissimo di priorati e chiese che si appoggiavano alla sua autorità. Il complesso abbatiale è tuttora esistente, anche se gli antichi edifici monastici sono in parte occupati da privati.

⁷ *Bulla Calixti papae II de dono ecclesiae Sanctae Liberatae, facto Stephano abbati Casae-Dei ab Hildeberto episcopo Aginnensi*, in *Gallia Christiana*, II, *Instrumenta pro Aginnensi Ecclesia*, col. 428.

⁸ Raccolta anch'essa nella *Gallia Christiana*, II, *Instrumenta*..., cit., col. 429, con il titolo: «*Willelmi Aquitaniae ducis praeceptum de dono facto ab Hildeberto episcopo Aginnensi, Stephano abbati Casae-Dei*».

⁹ Agen, Archivio Diocesano. La *Gallia Christiana* ne riporta

alcuni passi: «*Lucius et C. Lantelmo abbati Casae-Dei... monasterium S. Liberatae virginis... quod Casae-Dei a praedecessoribus nostris... Callixto et Eugenio... et bonae memoriae Hildeberto et Raimundo Aginni episcopis et Guillelmo duce Aquitanorum concessum est, sub nostra protectione suscepimus*». T. II, *Ecclesia Aginnensis*, col. 908.

¹⁰ Si noti che dei primi cinque vescovi di Sigüenza dopo la *Reconquista*, quattro furono certamente di origine francese, della Linguadoca e del Poitou.

¹¹ Grazie ad una bolla di Innocenzo IV, il ligure Sinibaldo Fieschi, promulgata a Lione il 25 o 26 febbraio 1250, e conservata presso l'Archivio della cattedrale di Sigüenza, con la quale si concedevano quaranta giorni di indulgenza ai fedeli che nella festività della martire (18 gennaio) visitavano il tempio seguntino.

¹² «*Dexter, Paciani de quo supra dixi filius, clarus ad saeculum et Christi fidei deditus, fertur ad me omnimodam historiam texuisse, quam necdum legi*», S. Hieronimus, *De Viris Illustribus*, 132.

¹³ Fra gli altri se ne sono occupati con grande professionalità gli studiosi G. Schnürer, J. M. Ritz, nel loro *Sankt Kümmernis und Volto Santo*, edito a Düsseldorf nel 1934. Ci piacerebbe soltanto che questi studi, afferenti per lo più all'area slavo-germanica, fossero stati tradotti in altre lingue, oltre al tedesco.

¹⁴ Passando per Giustenice, Ranzi, Calice Ligure, Carbuta, Magnone, Quiliano ed Altare. Esistono inoltre raffigurazioni della santa in altre chiese, non espressamente dedicate a lei: nella parrocchiale di Cisano sul Neva, dove si conserva una splendida scultura settecentesca e nella cappella di S. Rocco a Pallare, caso in cui si fa però risalire il culto solo alla metà dell'Ottocento.

¹⁵ W. Cuypers (alias Guilielmo Cuperò), *De S. Liberata alias Wilgeforte Virgine et Martyre in variis Europae partibus*, in *Acta Sanctorum*, Auvers, 1727, *Mensis Iulius*, V, p. 50. L'idea di Cuypers è stata poi ripresa – fra gli altri – dal seguntino T. Minguella y Arnedo, che ha trattato della santa in uno studio del 1910, ripreso nella sua monumentale *Historia de la Diócesis de Sigüenza y de sus Obispos*, pubblicata in tre volumi fra il 1910 e il 1913 e, più recentemente, da J. A. Martínez Gomez-Gordo, che ha nuovamente citato Cuypers ed il suo "labirinto" nell'esautivo contributo su Santa Liberata, apparso sul numero 12 (1996), del periodico «*Anales Seguntinos*».

¹⁶ La diocesi di Savona-Noli, più orientale e quella di Albenga-Imperia, ad occidentale.

“Sotto il Monte Giovanni XXIII”. Un caso di turismo religioso

«Cari figlioli, sento le vostre voci. La mia è una sola, ma riassume tutte le voci del mondo; e qui di fatto il mondo è rappresentato. Si direbbe che persino la luna si è affrettata stasera... Osservatela in alto, a guardare questo spettacolo... Tornando a casa, troverete i bambini. Date loro una carezza e dite: “Questa è la carezza del Papa”. Troverete forse qualche lacrima da asciugare. Abbiate per chi soffre una parola di conforto. Sappiano gli afflitti che il Papa è con i suoi figli specie nelle ore della mestizia e dell'amarezza...»

(Giovanni XXIII, *Discorso alla Luna*, 1962)

Percorrendo in automobile le Province di Bergamo e di Brescia, come quelle di Lecco, di Como e di Milano, notiamo oggi in più punti cartelli indicatori piuttosto vistosi, che puntano la propria freccia verso questo o quell'itinerario in grado di collegare con Sotto il Monte Giovanni XXIII. Questo nuovo toponimo, nella segnaletica turistica della Lombardia, non è in fondo che un riflesso, sia pure minore, dell'interesse mondiale suscitato da Papa Giovanni, un interesse che si è fatto spesso entusiasmo e che il trascorrere del tempo dal giorno della sua morte sembra accrescere, anziché smorzare, alimentandolo con sentimenti sempre più vasti e profondi di gratitudine, di ammirazione e di venerazione (fig. 1). Il Comune, tra l'altro, ha assunto la denominazione Sotto il Monte Giovanni XXIII solo il 13 Gennaio 1964, per decreto dell'allora Presidente della Repubblica Antonio Segni (8/11/1963, n. 1996).

“Sotto il Monte – un paesello che da sempre era rimasto sconosciuto agli italiani in genere..., così come da sempre era stato trascurato persino da buona parte dei bergamaschi – balzava bruscamente in primo piano, ai lampi dei *flashes* inter-

nazionali, la sera stessa del 28 ottobre 1958, quando – dissoltasi nel cielo sopra la Cappella Sistina, già imbrunito dalle prime ombre, la piccola nube di fumo finalmente bianco – il cardinale Canali pronunciò, dalla loggia di San Pietro, con una lentezza che parve allora esasperante, l'attesissimo «*Nuntio vobis...*».

Subito, dalle biografie dei «papabili», già pronte in piombo sui banconi delle tipografie di tutti i quotidiani del mondo, saltò fuori quella del cardinale patriarca Angelo Roncalli, che ovviamente cominciava così: «Nato a Sotto il Monte, in provincia di Bergamo, il...»; e subito i cronisti e i fotoreporter delle agenzie e dei fogli d'ogni Paese scattarono, con gli inviati e gli operatori dei cinegiornali e della Tv, verso Sotto il Monte, a caccia di ricordi e di colore; e subito Sotto il Monte apparve loro più modesto ancora del suo modestissimo nome, perché il paesello, in verità, sta appena sotto un colle: uno di quei colli estremi, dolci, senza pretese, con cui le Prealpi, di faccia a un orizzonte sconfinatamente aperto, s'adagiano alfine nella pianura Padana.

«Il mio luoghicciolo natío... – quanta nostalgia in questo vezzeggiativo struggente del Roncalli, patriarca di Venezia! –. Il mio luoghicciolo natío: umile e semplice a ridosso del colle di San Giovanni fra l'Adda e il Brembo».

Un pugno di case, allora, sullo sfondo lontano del Canto Alto, del color grigio-ocra della terra, pezzate qui e lì di calce bianca, e i tetti di tegole rosa, lungo il crinale di viti e di trifoglio, su su fin quasi a raggiungere la millenaria torre di San Giovanni, che, bellissima nella sua serenità romanica, chiamava ancora con le campane i contadini alle





Fig. 1 - Un cartello segnaletico all'ingresso di Sotto il Monte Giovanni XXIII (foto M. Malvasi).

feste e alle devozioni, e ancora li metteva in guardia dalla grandine e dai fulmini, quando il cielo illividiva a maltempo” (Lubich, 2000, pp. 7-8).

In effetti Sotto il Monte¹, che fa parte della Comunità dell'Isola Bergamasca², ai confini con i Comuni di Carvico, Villa d'Adda, Pontida, Ambivere, Mapello e Terno d'Isola, fino agli anni Sessanta e a parte una filanda, fondava la sua economia essenzialmente sull'agricoltura, comunque minacciata da un terreno formato dal disfacimento di rocce arenarie e da materiali alluvionali, quindi di debole consistenza, e minacciato da cedimenti.

Da allora, la cornice è mutata. Le case odorano di fresco. Talune delle più antiche sembrano depauperate, anziché illeggiadrite dal restauro. Le nuove, che crescono a ritmo continuo, non ospitano più contadini, bensì operai e professionisti. Vi si è insediata la modernità, tuttavia senza clamore, né stonature notevoli. I nuovi edifici del Comune, dell'oratorio, delle scuole, del Seminario delle Missioni Estere e la Casa del pellegrino ostentano una loro eleganza che non disturba (fig. 2).

L'8 settembre 1998, per volontà dell'imprenditore Claudio Brembilla e del giornalista Emanuele Roncalli, allo scopo di rilanciare l'immagine del borgo, ma in vista anche del Giubileo e della beatificazione di Papa Giovanni XXIII, è stata



Fig. 2 - Una veduta di Sotto il Monte Giovanni XXIII (foto Parimbelli).

costituita la Pro Loco Sotto il Monte Giovanni XXIII³.

Il 6 aprile 2000 è stato inaugurato l'Ufficio Informazione ed Accoglienza Turistica della Pro Loco (fig. 3), un punto di riferimento importante per i pellegrini, sia per tutto ciò che riguarda i luoghi legati a Papa Roncalli, sia per quelli caratteristici dei dintorni⁴.

Tra le varie iniziative della Pro Loco vi è pure quella di organizzare visite al territorio, che possono essere prenotate anche compilando un'apposita scheda via Internet e che offrono l'opportunità di seguire il percorso classico, quello intermedio, il completo ed il personalizzato.

La partenza ha inizio dalla stessa Pro Loco, che dista 100 metri dal piazzale degli autobus. La visita accompagnata viene svolta da volontari appartenenti alla Pro Loco Sotto il Monte Giovanni XXIII, dietro un contributo a titolo liberale.

Il percorso classico prevede un tempo di cammino di circa due ore e trenta ed è semplice, adatto pure a persone anziane o con difficoltà di deambulazione. I luoghi giovaneei da visitare sono la Casa Natale, il Seminario P.I.M.E., la "Colombara", la Chiesa di Santa Maria in Brusiccio, il Museo Camaitino, la Cappella della Pace, il Viale Pacem in Terris.

Nel percorso intermedio, per il quale occorrono pressappoco quattro ore, la lista si arricchisce con la Piazza della Pace, con il Santuario della Madonna della Caneve e con la Chiesa Parrocchiale di San Giovanni Battista.

Al percorso completo, per il quale sono necessarie più o meno cinque ore, si aggiungono all'ultimo elenco la Chiesa Parrocchiale del Sacro Cuore, in frazione Botta, e l'Abbazia Sant'Egidio, in frazione Fontanella.

Infine, è possibile personalizzare la visita di ogni gruppo o singole persone, in base al tempo di cui si dispone, del mezzo con il quale si arriva a Sotto il Monte Giovanni XXIII, dei monumenti o luoghi che si è maggiormente interessati a conoscere.

La Casa Natale. Angelo Giuseppe Roncalli nacque il 25 novembre 1881, nell'edificio conosciuto anche con il nome di "Palazzo", situato in Via Brusiccio 42. Era il quartogenito di tredici figli di una famiglia contadina. I suoi genitori si chiamavano Giovanni Battista e Marianna Giulia Mazzola. La Casa Natale, oggi custodita dai Padri Missionari del P.I.M.E. appare con un ampio porticato a tre arcate, la facciata tinteggiata di rosa antico, una rustica scaletta che conduce alle stanze superiori spoglie e disadorne (fig. 4). "Angelino" viene alla



Fig. 3 - La Pro Loco (www.prolocosottoilmonte.it).





Fig. 4 - La Casa Natale (Pontificio Istituto Missioni Estere).

luce al primo piano di questo edificio, allora proprietà dei conti Morlani di Bergamo, in una camera molto semplice, dove si conservano tuttora un quadro della Madonna appartenuto ai suoi genitori, il loro letto ed un mobile. Nella stanza attigua, dove dormivano le sorelle, oltre ad alcune teche che custodiscono indumenti del Papa, fotografie, documenti, eccetera, ci sono ancora mobili usati da lui e soprattutto la scrivania dove scrisse le prime pagine de "Il Giornale dell'Anima", una sorta di diario spirituale.

Il Seminario P.I.M.E. La proposta da parte dei Superiori del P.I.M.E., sostenuti dal Parroco di Sotto il Monte, di costruire un Seminario missionario nel luogo natio di Papa Giovanni XXIII trovò nel Vescovo di Bergamo S. E. Monsignor Piazzi una favorevole accoglienza. Egli però chiese al P.I.M.E. di accettare pure l'incarico di acquistare e di accudire la Casa Natale del Pontefice, ovunque fosse stato costruito il Seminario. Tre possibili terreni di Sotto il Monte erano allora disponibili per tale scopo. Il 5 marzo 1962 furono sottoposti personalmente a Giovanni XXIII. Il Papa esaminò accuratamente le ipotesi e lui stesso scelse quello

adiacente alla sua casa natale. La prima pietra venne benedetta il 18 marzo 1963 da Papa Giovanni, nella Sala Clementina del Vaticano. Una solenne cerimonia, alla quale assistettero i familiari del Pontefice, il Parroco di Sotto il Monte, Monsignor Pietro Bosio, il Vescovo di Bergamo, Vescovi da varie parti del Mondo, missionari e studenti dell'Istituto. I lavori, su progetto dell'Ingegnere Aldo Invitti di Milano, vennero iniziati qualche mese dopo dall'impresa Fratelli Cividini di Dalmine. Il 30 ottobre 1965 il P.I.M.E. fu inaugurato dal Cardinal Giovanni Colombo, Arcivescovo di Milano, benedetto da Monsignor Clemente Gaddi, Vescovo di Bergamo, alla presenza del Cardinal Giovanni Urbani, patriarca di Venezia, e di Monsignor Loris Francesco Capovilla, che tenne un'emozionante commemorazione. Per accedere al P.I.M.E., bisogna passare dal cortile della Casa Natale di Papa Giovanni e percorrere una galleria con ampie vetrate, che propongono gigantografie sulla vita del Pontefice. All'incrocio tra il corridoio e la rotonda sottostante la Chiesa, è collocata una statua in bronzo, che riproduce la figura di Giovanni XXIII ad altezza naturale, opera dello scultore

Carlo Pisi. Al piano superiore del Seminario è sorta la Chiesa dedicata alla Regina degli Apostoli. Le due vetrate delle finestre sull'altare rappresentano due martiri del P.I.M.E. e sono opera del Maestro Alessandro Grassi. Le vetrate laterali, del Maestro Angelo Capelli, rappresentano a sinistra un momento dell'infanzia di Angelino Roncalli e a destra i più noti momenti della vita del Papa: la visita agli ammalati, ai carcerati e il Concilio Vaticano II. Gli altari laterali sono dipinti dal Maestro Angelo Capelli.

La "Colombera". Angelo Giuseppe Roncalli si trovò a vivere in una famiglia particolarmente numerosa, tanto da rendersi necessario, con non pochi sacrifici, ricercare una più ampia abitazione rispetto a quella, ormai del tutto insufficiente, dove era nato. Il 21 novembre 1893, perciò, la famiglia Roncalli si trasferì in una nuova e più grande cascina, peraltro a pochi metri di distanza e sempre dotata di un vasto appezzamento agricolo: la cosiddetta "Colombera", così chiamata per la presenza di colombaie. Dotata di quattro ettari di terreno, era anch'essa di proprietà dei conti Morlani. Inizialmente, i Roncalli erano affittuari, ma nel 1919 riuscirono ad acquistare il grande edificio, per una cifra all'epoca considerevole: 55.000 lire, ottenute tramite un prestito bancario. Nelle sue forme essenziali, la "Colombera" è rimasta sostanzialmente immutata, con il suo portico e i suoi ampi ed ariosi terrazzi rivolti a Sud, verso il sole e i campi ancora oggi coltivati. Le stanze, alla cascina "Colombera", erano troppo numerose, circa una dozzina, per cui i Roncalli, abituati ad uno spazio assai riscato e forniti di conseguenza di un mobilio più che scarso, ne adibirono solo alcune a dimora, servendosi delle altre quali granai, depositi di attrezzi e dispense.

La Chiesa di Santa Maria in Brusicco. La Chiesa risale senza alcun dubbio al 1450. Originariamente era di stile romanico con elementi gotici, come gli archi a sesto acuto, e le pareti erano ricoperte di affreschi. Le strutture portanti sono le originarie. Al suo fonte battesimale, il 25 novembre 1881 ricevette il Battesimo Angelo Roncalli che, il 15 agosto 1905 vi celebrò la prima Messa cantata. Inoltre, occorre rilevare un evento importante. Con la traslazione nel 2001 della salma del Santo Padre nella Basilica di San Pietro, si è reso disponibile il sarcofago che ospitava la salma nelle grotte vaticane. A richiesta, il Cardinale Noè, Arciprete della Basilica, ne ha concesse le lastre, che il nipote del Papa, Beltramino, nella primavera del 2003 ha provveduto a far collocare nella Chiesa di Brusicco.

Il Museo Camaitino. Camaitino, prima casa dei

Roncalli di Sotto il Monte, fu edificata da Martinus Roncalli detto Maytins de Valle Imania (XV secolo) che, sceso dalla Roncaglia di Cepino, edificò la sua dimora ai piedi di un poggio. La casa costruita da Martino Roncalli fu subito chiamata Camaitino e quel nome rimase, nonostante il passaggio a vari proprietari. Dell'antica residenza rimangono oggi solo strappi di affreschi del XV secolo, riapparsi durante i primissimi restauri e rappresentanti immagini di Sant'Antonio Abate, di San Bernardino e di una Madonna col Bambino, oltre lo stemma di famiglia. Lo splendido palazzo di Camaitino fu, dal 1925 al 1958, la residenza estiva di Monsignor Angelo Giuseppe Roncalli. Qui il rappresentante della Santa Sede in Oriente, poi nunzio di Francia e patriarca di Venezia soggiornava solitamente quattro settimane ogni anno. Davanti alla residenza, oggi casa-museo, furono costruite le prime Scuole Elementari, attive fino all'anno scolastico 1959/60, frequentate anche dal piccolo Angelo Giuseppe Roncalli. Dopo l'elezione a Pontefice, nell'aprile 1959 i baroni Scotti Guffanti donarono a Papa Roncalli le camere da lui abitate, mentre il Governo italiano offrì il terreno. Le Suore delle Poverelle del Beato Luigi Maria Palazzolo restaurarono il vecchio edificio e aggiunsero una nuova ala con altre stanze. Le religiose sono le custodi delle memorie e degli oggetti personali, oltre che dei doni offerti a Papa Giovanni e qui conservati.

La Cappella della Pace. Sul fianco destro della Parrocchiale è stata costruita, negli anni 1969/76, una cappella su disegno di Giovanni Muzio. È dedicata a Maria Santissima della Pace. La prima pietra fu benedetta nell'aprile 1969 dall'Arcivescovo Loris Francesco Capovilla, segretario particolare del Pontefice. La Cappella, benedetta nel giugno 1976 dal Vescovo di Bergamo Clementi Gaddi, conserva un altare ricavato da un sarcofago paleocristiano. Sul lato destro della navata, è stata collocata una grande tarsia raffigurante Papa Giovanni sulla sedia gestatoria, opera di Andrea Gussmai di Trani, offerta al Papa il 28 ottobre 1959, primo anniversario della sua elezione a Pontefice e da lui donata al Comune di Sotto il Monte.

Viale Pacem in Terris. Su questo viale, già Viale delle Rimembranze, che conduce alla Chiesa Parrocchiale, è appunto intitolato all'enciclica "Pacem in Terris", del 1963, si affacciano le Scuole Elementari dedicate ai genitori del Pontefice e aperte il 28 ottobre 1962, quarto anniversario dell'elezione di Papa Giovanni. Più in alto, la Scuola Materna, intitolata a Giovanni XXIII, che venne offerta alla Parrocchia dalla Società Italcementi e inaugurata il 25 novembre 1961, giorno dell'ottantesimo compleanno del Papa.



Piazza della Pace. Accoglie i pellegrini che entrano nel Comune, con la possente croce dell'altare sul quale ha celebrato la Messa S. S. Papa Giovanni Paolo II durante la visita a Sotto il Monte del 26 aprile 1981. Un cippo marmoreo ricorda l'insegnamento contenuto dell'enciclica "Pacem in Terris". In occasione della beatificazione di Papa Giovanni XXIII, avvenuta il 3 settembre 2000, è stato realizzato un monumento da Tomaso Pizio, collocato in questa piazza. L'inaugurazione si è tenuta il 3 giugno 2000, ricorrenza della morte di Giovanni XXIII del 3 giugno 1963. Il tema che lo scultore ha voluto enucleare attraverso la sua scultura è "un Mondo di pace". Il simbolismo delle tre colombe che volano attorno al personaggio, formando con la loro scia una sfera che richiama il globo terrestre, è appunto l'estrinsecazione di tale tematica. Papa Giovanni è stato, infatti, un grande apportatore di pace per le sue riuscite intermediazioni fra i popoli; la più eclatante, quella fra Stati Uniti ed ex Unione Sovietica, nella storica questione cubana, che stava portando al terzo conflitto mondiale.

Madonna delle Caneve. È un piccolo santuario, eretto nel 1727, situato in mezzo a faggi e vigneti, non molto distante dal centro abitato. Il tempio fu restaurato nel 1961 per volontà di Papa Giovanni. Al santuario è pure legato il primo ricordo mariano del piccolo Angelo Giuseppe, qui accompagnato dalla madre, nata nella vicina casa, in contrada Zandona.

Chiesa Parrocchiale San Giovanni Battista. Alla posta della prima pietra della nuova Chiesa Parrocchiale, avvenuta il 20 agosto 1902 per opera del Vescovo Gaetano Camillo Guindani, era presente anche il giovane Angelo Giuseppe Roncalli, seminarista, che mai avrebbe pensato di essere un giorno incaricato della consacrazione del tempio sottomontese. Infatti, la Chiesa fu benedetta il 21 settembre 1912 dal Canonico Monsignor Morlani e aperta al culto il giorno dopo, alla presenza del Vescovo di Bergamo monsignor Radini Tedeschi. Tuttavia, nel 1923 la Parrocchiale venne chiusa in quanto ritenuta pericolante. Nel 1929, quindi, Monsignor Angelo Giuseppe Roncalli, Arcivescovo e Visitatore Apostolico in Bulgaria, la consacrò.

Chiesa Parrocchiale del Sacro Cuore. A breve distanza dalla vecchia filanda di Sotto il Monte, venne eretta nel 1927, su progetto dell'ingegner Luigi Angelini di Bergamo, la Chiesa dedicata al Sacro Cuore di Gesù. È in stile monumentale, eclettico e l'interno appare ispirato a forme rinascimentali. La prima pietra fu benedetta da Monsignor Luigi M. Marelli, Vescovo di Bergamo. Ultimata nel 1931, fu consacrata l'anno successivo dal nuovo

Vescovo, Monsignor Adriano Bernareggi. La facciata mostra elementi in pietra d'arenaria, mentre una bussola di legno è collocata alla porta centrale. All'interno sono custodite tele di discreto valore artistico. Singolare il campanile, non ultimato.

Abbazia di Sant'Egidio. L'Abbazia di Sant'Egidio, splendido gioiello dell'arte romanica, oggi Cappella Vescovile, venne edificata nel 1080 e nel 1095 divenne sede del priorato. Nel corso dei secoli subì ampliamenti e restauri. Un radicale consolidamento dell'abbazia è stato compiuto nel 2000. Vicino all'abbazia venne aperto il "Centro Studi Ecumenici Giovanni XXIII", fondato da Padre David Maria Turoldo, dell'Ordine dei Servi di Maria, che riposa nel piccolo cimitero di Fontanel-la, dopo la morte sopravvenuta il 6 febbraio 1992. Il Centro Studi fu meta di Vescovi e Padri conciliari e ospitò rappresentanti delle diverse confessioni religiose.

I pellegrinaggi a Sotto il Monte, già presenti sia pure in forma ridotta fin dall'elezione al soglio pontificio di Angelo Roncalli, assunsero spiccata consistenza subito la morte del Papa. Inizialmente, provenivano quasi esclusivamente dalla Lombardia, dal Piemonte e dal Veneto, interessando comunque in forma assai più incisiva l'Italia del Nord; poi si estesero a tutta la penisola ed anche all'estero e questo soprattutto in coincidenza del 1975 e del 2000, gli Anni Santi. Spesso si trattava di turisti in vacanza nella montagna bergamasca o lecchese che, approfittando della vicinanza al Comune natale di Giovanni XXIII, decidevano di compiere un'escursione o, più semplicemente, di persone che, dirette verso mete dei dintorni, effettuavano una deviazione alla volta della nota borgata. Quando incominciarono, i flussi ammontavano a circa 2.000.000 di arrivi all'anno e si mantennero su tali livelli fino agli anni Settanta. A quei tempi, il fratello Zaverio, allora vivente, sedeva al di fuori della "Colombera" e la folla si accalcava attorno a lui, porgendogli la mano, quasi egli fosse l'incarnazione di Sua Santità. Altre punte si sono registrate in coincidenza della beatificazione e in occasione della proiezione cinematografica del film di Ermanno Olmi "E venne un uomo", con Rod Steiger (1965), e della messa in onda da parte della RAI della fiction televisiva di Giorgio Capitani "Papa Giovanni", con Edward Asner (2002), o di quella trasmessa da Canale 5 di Ricky Tognazzi, "Il Papa Buono", con Bob Hoskins (2003)⁵.

Attualmente, dai dati ufficiali raccolti dalla Pro Loco, rilevati dal 2000 in poi, gli arrivi si sarebbero molto affievoliti ed in media supererebbero di poco le 22.000 unità all'anno, con un apice nel 2003, pari a 42.513. Tuttavia, occorre osservare

che sfugge naturalmente al computo un flusso imprecisato e non indifferente di pellegrini non registrati presso l'Ufficio. Inoltre, vi è da aggiungere che la Pro Loco rimane chiusa da dicembre a metà aprile e che per questo periodo, quindi, non esistono informazioni di sorta. Perciò si tratta di valori sottostimati.

I flussi si indeboliscono nei mesi invernali e, al contrario, si irrobustiscono da maggio a settembre. Sono composti da gente di tutte le età, in particolare da coloro che hanno conosciuto Papa Giovanni, ma non sono assenti neppure scolaresche e gruppi di oratori.

Nel 2003, si colloca in testa la Lombardia, con pressappoco un terzo degli arrivi (13.829) arrivi, seguita, ad una certa distanza, dal Veneto con poco meno di un quinto (9.065) e poi dal Piemonte con circa un settimo (5.680). Un contingente decisamente inferiore è fornito dall'Emilia-Romagna (3.133), dalla Toscana (1.949) e dal Trentino-Alto Adige, mentre le altre Regioni partecipano con apporti ancora più contenuti, compresi tra un massimo di 862 arrivi del Lazio ed un minimo di 127 della Sicilia. Dall'estero, il flusso varia tra i 43 pellegrini di Agosto ed i 240 di ottobre, per un totale di 1.340 arrivi⁶.

Nel Comune non esistono alberghi in quanto generalmente la visita si esaurisce nell'arco di una giornata e pertanto non esige pernottamenti in loco. C'è del resto da segnalare, nell'ambito delle attrezzature extra-alberghiere, un agriturismo, "Casa Clelia", che offre dieci stanze e venticinque posti-letto, oltre a due sale meeting e convegni da cinquanta e quindici posti. Prima alla vista si offre la casa padronale, risalente al Seicento, più oltre, il convento dei frati dell'XI secolo, e poi l'area rurale, con l'orto, le stalle, i fienili. Un complesso vario ed articolato, che è tornato allo splendore di un tempo grazie al restauro conservativo, il quale ne ha valorizzato la storia.

Gli effetti del turismo religioso si sono invece fatti avvertire sugli esercizi commerciali e sulle attrezzature paracicettive, soprattutto nel corso degli anni Settanta. Ci riferiamo, specificatamente, ai negozi di souvenirs, del tutto assenti negli anni anteriori all'elezione a Pontefice di Angelo Roncalli ed oggi divenuti 7, tra i quali quello all'interno della Casa Natale. Ma non bisogna dimenticare i bar e i ristoranti, i primi passati da 1 ad 8 e i secondi dalla completa inesistenza di un tempo ai 9 attuali⁷. Un'altra conseguenza è l'organizzazione di eventi culturali, come la mostra di opere sulla figura del beato Papa Giovanni XXIII, tenutasi nella Cappella della Pace da sabato 11 ottobre a domenica 26 ottobre 2003, per conto della Pro

Loco, o come l'inaugurazione di domenica 23 novembre 2003, nel cortile del seminario, del monumento in bronzo "L'albero della vita", dello scultore Carlo Balljana.

"Si disse, e pare verosimile, che i cardinali riuniti in conclave nel 1958 avessero voluto eleggere un papa di transizione. Dopo tutto, il conclave seguiva due papati insolitamente lunghi: Pio XI (1922-1939) e Pio XII (1939-1958). Per questo, forse, non badarono molto – o forse sì – alla sua età, che era di settantasette anni. Quello che invece risulta essere più probabile è che la maggioranza degli elettori – che erano 50, escluso Roncalli – lo conoscevano bene perché lo avevano frequentato come nunzio: due di loro erano i suoi compagni di promozione cardinalizia...Un papa di transizione! Come se fosse di passaggio, per non molto tempo... Si sarebbe avverato, soltanto però in senso cronologico. Nel XX secolo (che ci siamo appena lasciati alle spalle), solo il suo secondo successore, Albino Luciani/Giovanni Paolo I, con i suoi trentatré giorni appena, ebbe un pontificato più breve del suo. Quello di Giovanni XXIII durò meno di cinque anni dal 28 ottobre 1958 al 3 giugno 1963. Ma oggi nessuno misura il suo pontificato in base al breve lasso di tempo che durò. Se qualcuno lo fa è per mettere in risalto il paradosso di quanto riuscì a realizzare, più in intensità che in estensione, in così poco tempo" (González-Balado, 2002, p. 53).

E questo è avvenuto anche per la vita, la fisionomia e la vocazione di Sotto il Monte.

Note

¹ Le origini del Comune risalgono al IX secolo, con il nome di Berzio o Bercio, oggi contrada, quindi Sottolmonte e Sotto il Monte. Le colline sovrastanti la borgata bergamasca furono un tempo proprietà di monaci benedettini. Da qui il nome di Sotto il Monte, sottintendendo "dei frati".

² La Comunità dell'Isola Bergamasca (C.I.B.) è una libera associazione tra i ventuno Comuni che stanno tra l'Adda, il Brembo e le colline del Canto. Essi sono: Ambivere, Bonate Sopra, Bonate Sotto, Bottanuco, Brembate di Sopra, Calusco d'Adda, Capriate San Gervasio, Carvico, Chignolo d'Isola, Filago, Madone, Mapello, Medolago, Ponte San Pietro, Sotto il Monte Giovanni XXIII, Suisio, Terno d'Isola, Villa d'Adda.

La sede della C.I.B. è a Terno d'Isola.

La Comunità ha lo scopo di:

- 1) porre allo studio i problemi generali delle Amministrazioni locali dell'Isola, con particolare riguardo alle esigenze zonali od intercomunali;
- 2) favorire l'interesse generale della zona, promuovendo le iniziative atte alla sua valorizzazione sotto gli aspetti economici, sociali e culturali;
- 3) favorire e coordinare l'attività dei Comuni associati, anche attraverso la promozione di aziende, convenzioni, accordi



di programma, consorzi per lo studio e la soluzione delle primarie esigenze riguardanti il settore.

Una prima, esaustiva descrizione dell'Isola, inserita all'interno di un più generale quadro del territorio bergamasco, risale al 1596, quando, nell'ottobre di quell'anno, il capitano di Bergamo Giovanni (o Zuanne) da Lezze consegnò al Senato veneziano una Relazione nella quale fotografava la situazione fisica, politica ed economica della Bergamasca di fine secolo.

Queste notizie sono state desunte dal sito www.giornaledellisola.it.

³ La Pro Loco ha lo scopo di promuovere la conoscenza, la tutela, la valorizzazione, la fruizione in termini di conservazione delle realtà e delle potenzialità turistiche, naturalistiche, culturali, artistiche, sociali ed enogastronomiche del territorio in cui opera e della comunità che su di esso risiede, onde stimolare la crescita sociale.

I compiti della Pro Loco sono:

- 1) svolgere opera di aggregazione delle persone e degli enti che, a titolo volontaristico, condividono i principi e le finalità dell'associazione e intendono impegnarsi per la loro realizzazione;
- 2) svolgere e/o promuovere ricerche atte ad approfondire la conoscenza e la tutela delle risorse del territorio della collettività insediatavi, diffondendone i risultati i risultati per una loro rispettosa fruizione;
- 3) fare opera di educazione e di formazione sui temi della storia, della geografia, delle usanze, delle tradizioni, dell'arte, della cultura locale, ivi comprese la collaborazione alla crescita di idonee professionalità;
- 4) organizzare manifestazioni in genere e, in particolare, convegni, incontri, fiere, escursioni, il tutto finalizzato alla promozione della comunità e del suo sviluppo sociale, incentivando la consapevolezza a partecipare alla vita collettiva;
- 5) operare per la diffusione delle problematiche ambientali e per la formazione di una specifica sensibilità, con particolare riferimento alle realtà locali, coinvolgendo specialmente i giovani, pure in collaborazione con le istituzioni scolastiche;
- 6) sensibilizzare la collettività verso lo sviluppo e la crescita dell'attività turistica, rivolta sia all'ambito locale che alle realtà esterne, soprattutto in termini di qualità, attivandosi anche per l'istituzione di Uffici Informazioni e Accoglienza Turistica;
- 7) promuovere e partecipare ad azioni di tutela in ogni sede e in ogni grado, ivi comprese le sedi amministrative e giudiziarie.

⁴ A questo proposito, si consiglia di consultare il sito www.prolocosottoilmonte.it.

⁵ Non esistono elementi precisi per valutare la consistenza reale dei flussi anteriori alle rilevazioni effettuate dalla Pro Loco. Gli unici elementi sono i registri sui quali i pellegrini, calcolati in un modico 10%, apponevano spontaneamente la loro firma, in occasione delle visite alla Casa natale e alla Casa museo di Camaitino.

Un ringraziamento particolare pertanto merita Padre Francesco Valsasini, pro-rettore del P.I.M.E. della Casa natale di Papa Giovanni XXIII, per la disponibilità e le preziose informazioni fornite circa la presunta consistenza e provenienza degli arrivi precedenti il 2000.

⁶ Esprimiamo la nostra più viva riconoscenza, per la sua cortesia, la sua collaborazione e la sua sollecitudine nel soddisfare le nostre richieste, alla Rag. Giovanna Esposito della Pro Loco di Sotto il Monte Giovanni XXIII.

⁷ I dati ci sono stati gentilmente comunicati dall'Uff. Comm. Agg. Giuseppe De Vecchi, del Corpo Polizia Locale Consorzio Isola Bergamasca di Terno d'Isola, al quale porgiamo il nostro caloroso ringraziamento.

Bibliografia

- G. R. Crippa, *Il "paese" del papa*, Bergamo, Stamperia Conti, 1962.
- P. Esposito (a cura di), *Sotto il Monte Giovanni XXIII. Ottocento-Novecento*, Bergamo, Grafica & Arte, 1993.
- G. Galliano, *Per l'analisi del rapporto geografia-religione. La letteratura geografica*, in "Geotema", *Geografia e religione. Una letteratura alternativa del territorio*, Bologna, Pàtron, 2002, n. 18, pp. 3-31.
- J. L. González-Balado, *Il cuore di Papa Giovanni. Aneddoti di una vita*, Milano, PIMedit ONLUS, 2002.
- P. Innocenti, *Geografia del turismo*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1996 (2).
- G. Lubich, *La vita raccontata di Papa Giovanni*, Roma, Città Nuova, 2000.
- Provincia di Bergamo, *Papa Giovanni a sotto il Monte*, Clusone, Ferrari Grafiche S.p.A., 2002.
- E. Roncalli, *Pellegrini nella terra di Papa Giovanni*, Fidenza, Casa Editrice Mattioli, 2000.
- L. Uboldi, *Da Sotto il Monte al Vaticano*, Bologna, Editrice Missionaria Italiana, 1975.

Siti Internet

www.giornaledellisola.it
www.papagiovanni.com
www.prolocosottoilmonte.it

VHS

- G. Capitani, *Papa Giovanni*, Roma, Rai Trade, 2002.
- E. Olmi, *E venne un uomo*, Roma, Paramount, 1965.
- R. Tognazzi, *Il Papa Buono*, Roma, Mediatrade Blu Cinematografica, 2003.



Luoghi, itinerari e assetti spaziali nella vita di una comunità religiosa.

Il caso dell'Ordine Somasco

1. Premessa

Molto è stato scritto sul rapporto religione-geografia e a tal riguardo gli studiosi hanno posto quasi sempre la loro attenzione sullo studio dei fenomeni religiosi, da intendersi più che altro come fattori di modellamento del paesaggio e di definizione dei generi di vita. Di fatto però, se da un lato non va sottovalutato il valore degli interessanti studi condotti in passato dal Deffontaines, sia per le sue riflessioni teoriche sui legami che intercorrono tra religione e geografia, sia per le proposte metodologiche nell'analisi dei processi localizzativi degli insediamenti umani legati a fatti religiosi (Deffontaines, 1948 e 1973; Galliano, 2002), che hanno portato a risultati eccellenti anche in Italia, come nel caso dei lavori condotti dal Pedreschi sui centri religiosi (Pedreschi, 1966), dall'altro appaiono altrettanto importanti gli studi finalizzati a privilegiare la religione quale "fattore direttivo" per la comprensione della globalità culturale (Caldo, 1990; Santus, 1990), così come quelli tendenti a mettere in rilievo il modo in cui il sentimento religioso e il senso di appartenenza ad una comunità religiosa si vengono a riflettere sul territorio. E proprio nel voler privilegiare quest'ultimo filone sembra assai interessante approfondire i fattori religiosi che hanno agito nella formazione degli assetti organizzativi spaziali derivanti da quei processi umani assai complessi, la cui origine non è sempre nota (Andreotti, 1990), ma che in casi assai frequenti, come quello privilegiato in questo studio, sono messi in atto dalle organizzazioni, dalle pratiche e dalle strutture legate ad un determinato sistema ecclesiastico, quest'ul-

timo da intendersi a sua volta come un insieme in continua trasformazione, in quanto capace di influenzare i mutamenti manifestati dalla società stessa ed al tempo stesso anche tale da risultarne condizionato.

In questa ricerca, mirata ad un'analisi spaziale del decollo, dello sviluppo e dei momenti di crisi manifestati da una comunità religiosa diffusasi a scala dapprima locale e interregionale, e quindi riaffermatasi a scala mondiale, la scelta, caduta sull'Ordine somasco, non è affatto casuale, in quanto il suo fondatore è stato agli inizi del Cinquecento uno dei personaggi della Chiesa di primo piano nel saper reagire in modo innovativo all'ideologia di povertà che si andava allora sempre più diffondendo: infatti, se nella cultura cristiana medievale il povero era considerato una figura sacrale, poiché la povertà, in quanto connessa al rifiuto dei beni terreni, poteva essere considerata meritoria dato che Cristo stesso l'aveva scelta, a partire dall'età moderna il povero viene invece associato al vagabondo, al bandito, al malato inguaribile, al pazzo e relegato tra i gruppi minoritari non integrati, di cui le autorità del tempo avvertono una sorta di pericolosità sociale e quindi cercano di intervenire disponendo interventi per "difendersi" dai poveri e quindi salvaguardare l'ordine pubblico (Crotti Pasi, 50). Chiarito questo, si comprende allora la singolarità di uno studio riferito al fondatore di una congregazione e ai suoi primi seguaci, entrambi mossi da principii in antitesi con la mentalità che si andava diffondendo nella società contemporanea, ma capaci di collaborare con le autorità locali e di supplire al tempo stesso alle manchevolezze manifestate degli



interventi pubblici, innovativi ma spesso insufficienti.

L'oggetto principale di questo studio ha riguardato la ricostruzione degli "itinerari" seguiti dal fondatore e dei processi spaziali messi in atto dalla comunità religiosa somasca nei momenti più significativi della sua vita. In mancanza di lavori organici inerenti ad una storia dell'ordine, che invece esiste nel caso dei Gesuiti, dei Barnabiti, ecc., l'esame di tali aspetti è stato reso possibile attraverso la consultazione di alcuni studi specifici sulla vita del fondatore (in particolare quelli condotti dal Pellegrini) e della letteratura, peraltro assai eterogenea, inerente ai fatti di particolare rilievo nei mutamenti organizzativi e territoriali registrati dalla congregazione nel corso dei secoli, che si è cercato però di inquadrare nell'ambito di scenari socio-economici più ampi, ricorrendo quindi a fonti di carattere più generale, come nel caso dei lavori condotti da Pullan e da Assereto sui rapporti tra pauperismo e assistenza in età moderna, oppure a quelli pubblicati da Pullan, Cozzi ecc. con riguardo alla Repubblica di Venezia, e così a quelli di Bascapè e di Zardin per Milano, e ancora alle ricerche effettuate dalla Crotti-Pasi per Pavia. Sono mancati invece, quando si esclude una breve nota di Marco Tentorio sulla distribuzione spaziale dei religiosi somaschi, pubblicata nel 1951, studi condotti da geografi che potessero costituire da modelli organici e sistematici di riferimento nella tematica analizzata in questo studio (*).

2. Luoghi vissuti e itinerari seguiti dal fondatore nel corso della sua vita

Sul finire del quindicesimo secolo Venezia era una potente città-stato, a regime aristocratico, le cui immense ricchezze erano state accumulate innanzitutto con il commercio internazionale¹. La Repubblica aveva infatti conquistato i territori di due imperi: da un lato, una striscia di colonie e di basi navali, disseminate lungo la costa orientale del Mar Adriatico, e quindi nel Mediterraneo nord-orientale; dall'altro, un ampio territorio che si sviluppava soprattutto verso ovest in corrispondenza della Pianura padana sino a confinare con lo stesso ducato di Milano. E se i possedimenti marittimi costituivano il risultato di un processo di conquista strettamente legato alla quarta Crociata, svoltasi nel corso del XIII secolo con l'obbiettivo di smembrare l'Impero bizantino, i domini italiani in terraferma rappresentavano invece il prodotto di efficaci interventi generati in parte dalla necessità di proteggere dalla potenziale ostilità dei prin-

cipi italiani i traffici che si svolgevano lungo la rete dei percorsi seguiti dai principali traffici europei dell'epoca. Nella seconda metà del Quattrocento, ed in particolare tra gli anni 1463 e 1479, però, l'avanzata dei Turchi verso occidente aveva causato gravi perdite a Venezia nel Mediterraneo orientale, perdite che continuarono a verificarsi per tutto il corso del Cinquecento, anche se in parte compensate dalla sottomissione di Cipro, almeno fino al 1571, anno in cui l'isola cadrà anch'essa in mano ai Turchi: sempre nel corso del XVI secolo la scoperta portoghese del Capo di Buona Speranza e delle conseguenti rotte oceaniche verso l'India e le Indie aveva ulteriormente allarmato Venezia, che vedeva minacciata la sua posizione privilegiata nel Mediterraneo in qualità di potenza intermediaria tra l'Europa e il Mediterraneo orientale (Fig. 1).

La società veneziana, sempre tra fine Quattrocento e primo Cinquecento, era suddivisa in tre classi sociali. Ad esempio, Donato Giannotti, fuoruscito fiorentino, antimediceo, nel suo *Libro de la Repubblica de Vinitiani* (Roma, 1542, f. 16), distingueva i *popolari* o *plebei* (ossia quelli che "esercitano arti vilissime per sostentar la vita loro. Et nella città non hanno grado alcuno"), dai *cittadini* (e cioè tutti coloro nati da padri e da avi veneziani, i quali, "per avere esercitate arti più honorate, hanno acquistato qualche splendore et sono saliti uno grado, tal che anchora essi si possono figlioli di questa patria chiamare) e dai *Gentil'huomini* (rappresentati da quella parte di residenti in città nella veste di signori "di tutto lo stato di mare et di terra". Gasparo Contarini, autore del celebre trattato sullo stato veneziano (*De Magistratibus et republica Venetorum libri quinque*, Basilea, 1547, pp. 29-31 e pp. 195-196), preferiva invece, in maniera forse troppo semplicistica, suddividere i veneziani in due soli ordini, usando da un lato l'attributo *civis*, cittadino, esclusivamente nel riferirsi agli appartenenti alla nobiltà, e dall'altro distinguendo gli altri residenti a seconda dell'attività lavorativa (artigiani, mercanti, servi, ecc.) (Pullan, 1982, pp. 113-115)². L'organizzazione pubblica era comunque assai complessa ed evoluta: infatti, a partire dal 1486 era entrata in funzione a Venezia una magistratura stabile per il controllo della salute pubblica, avente la funzione primaria di affrontare il problema del vagabondaggio, allo scopo ultimo di proteggere i residenti e in particolare la forza-lavoro dalle continue esplosioni di epidemie di lebbra, peste e, sul finire del Quattrocento, anche di sifilide!

Senza questa sommaria premessa storico-geografica non sarebbe possibile inquadrare ed am-

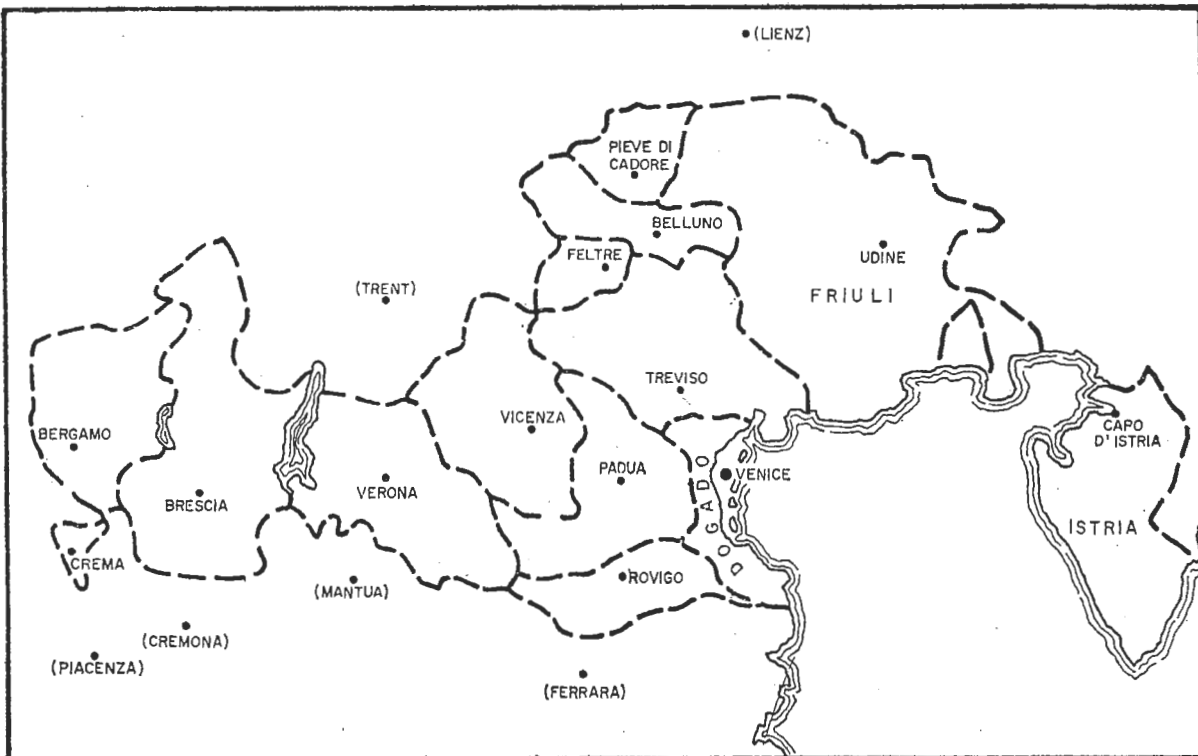
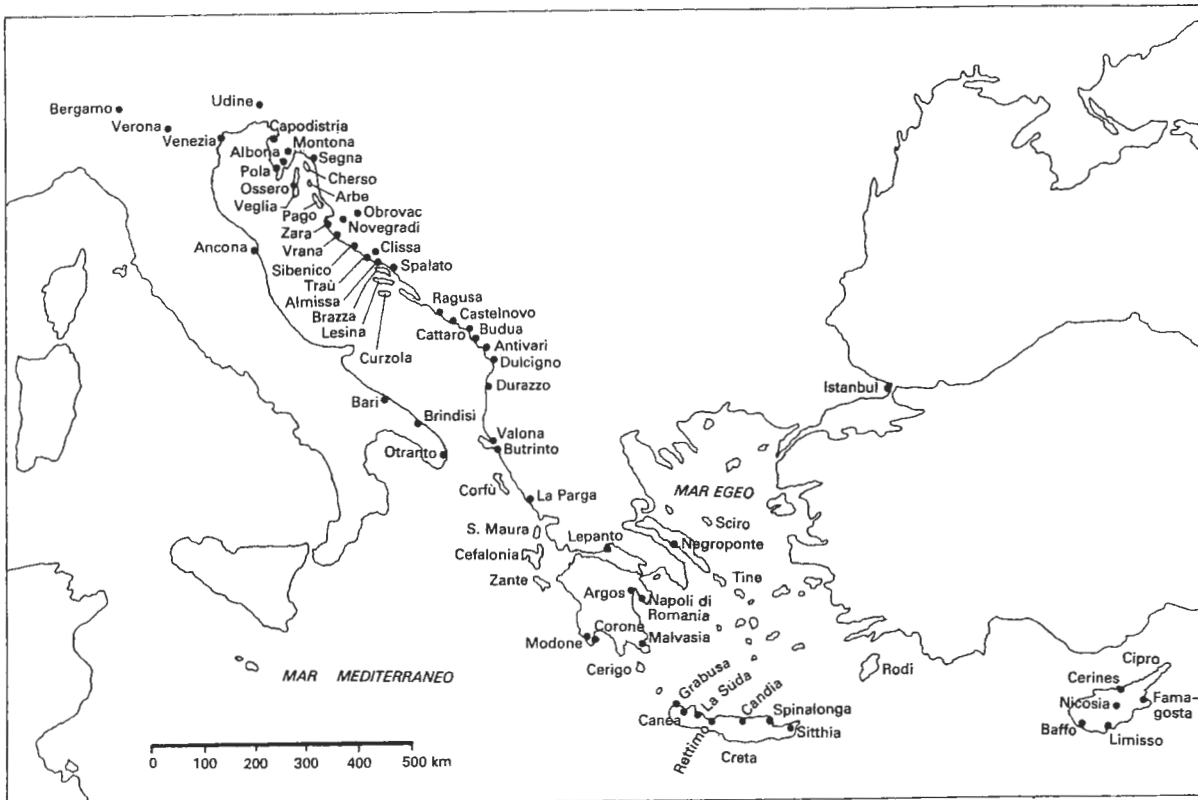
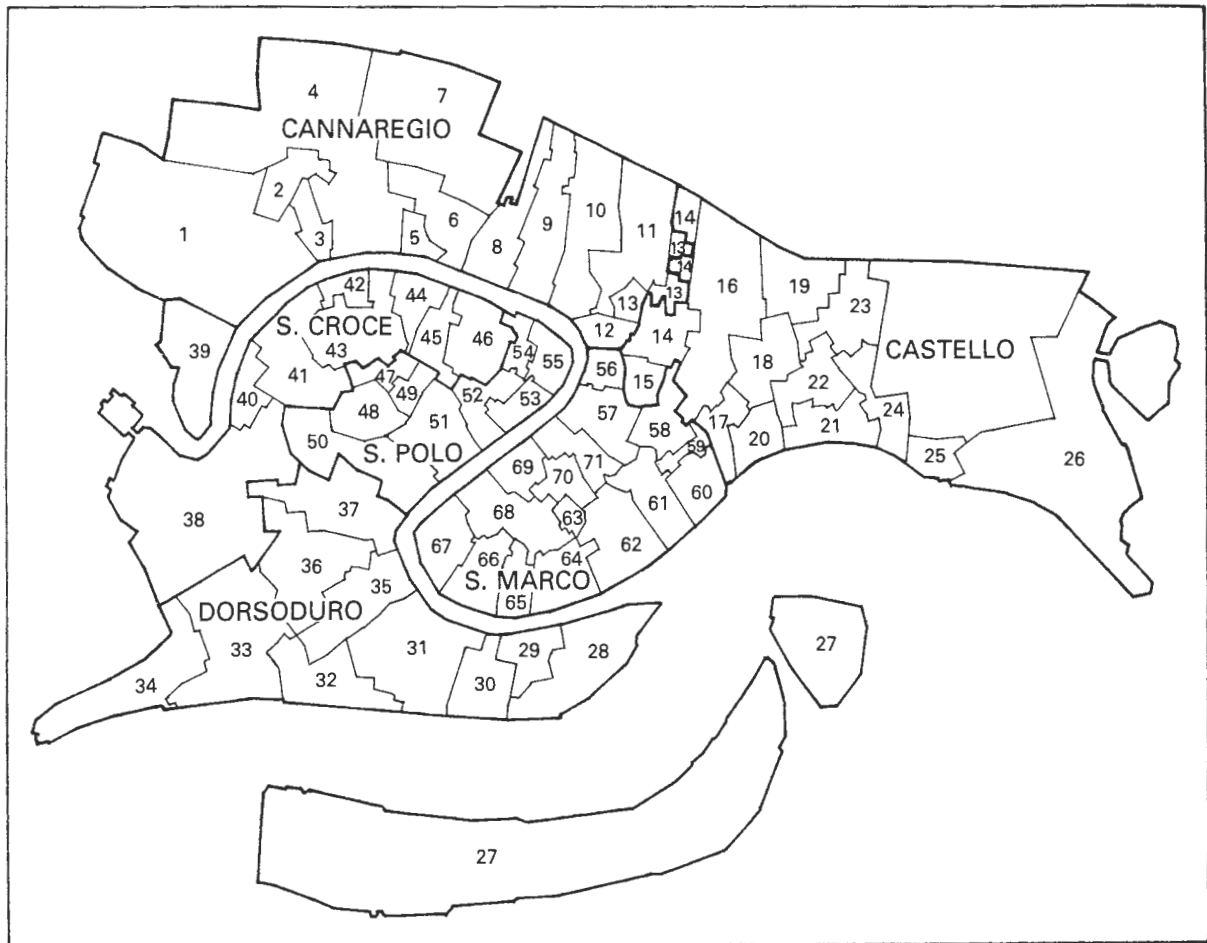


Fig. 1 - Lo "Stato da mar" (figura in alto) e i domini di "Terra Ferma" (figura in basso) della Repubblica di Venezia nella prima metà del Cinquecento.



bientare la figura del protagonista di questo studio, Girolamo Emiliani, il fondatore dell'Ordine Somasco, quarto figlio del senatore Angelo Emiliani e della nobildonna Dionora Morosini³, nato a Venezia nel 1486⁴ in una casa ancor oggi esistente ed ubicata presso il ponte Vettori (o Vitturi) nella circoscrizione parrocchiale di San Vitale (Fig. 2). L'epoca della sua vita è infatti quella in cui le varie parti del territorio italiano si vedono costrette a difendersi dall'avanzare di diversi eser-

citi con mire di conquista ed in particolare da quelli francesi (sotto i regni di Carlo VIII e di Francesco I), svizzeri (assoldati dagli Sforza), spagnoli (all'epoca aurea di Carlo V) e turchi (che avevano conquistato Rodi e Belgrado, minacciando Cipro), i primi provenienti da terra e gli ultimi due dal mare. Un quadro come questo può far ben comprendere come al susseguirsi di eventi bellici si accompagnassero da un lato l'abbandono delle campagne, con conseguenti carestie aggrava-



Confinazione contradale di Venezia, ricostruita sulla base delle indicazioni toponomastiche dei catastici descrittivi sei-settecenteschi della città (da Ennio Concina, *Venezia nell'età moderna. Struttura e funzioni*, Venezia, ed. Marsilio, 1989).

Cannaregio: 1, S. Geremia; 2, Ghetto; 3, S. Leonardo; 4, S. Marcuola; 5, S. Maria Maddalena; 6, S. Fosca; 7, S. Marcilian; 8, S. Felice; 9, S. Sofia; 10, SS. Apostoli; 11, S. Canciano; 12, S. Giovanni Grisostomo; 13, S. Maria Nova. **Castello:** 14, S. Marina; 15, S. Lio; 16, S. Maria Formosa; 17, S. Giovanni Novo; 18, S. Severo; 19, S. Giustina; 20, S. Provolo; 21, S. Giovanni in Bragora; 22, S. Antonin; 23, S. Ternita; 24, S. Martino; 25, S. Biagio; 26, S. Pietro di Castello. **Dorsoduro:** 27, S. Eufemia; 28, S. Gregorio; 29, S. Vio; 30, S. Agnese; 31, S. Trovaso; 32, S. Basegio; 33, Anzolo Raffael; 34, S. Nicolò; 35, S. Barnaba; 36, S. Margherita; 37, S. Pantalon. **S. Croce:** 38, S. Croce; 39, S. Lucia; 40, S. Simeon Piccolo; 41, S. Simeon Grande; 42, S. Zuan Degolà; 43, S. Giacomo dall'Orto; 44, S. Stae; 45, S. Maria Mater Domini; 46, S. Cassiano. **S. Polo:** 47, S. Boldo; 48, S. Stin; 49, S. Agostin; 50, S. Tomà; 51, S. Polo; 52, S. Aponal; 53, S. Silvestro; 54, S. Mattio; 55, S. Giovanni Elemosinario. **S. Marco:** 56, S. Bortolomeo; 57, S. Salvador; 58, S. Zulian; 59, S. Basso; 60, S. Marco; 61, S. Gimignan; 62, S. Moisè; 63, S. Fantin; 64, S. Maria Zobenigo; 65, S. Maurizio; 66, S. Vidal; 67, S. Samuele; 68, S. Angelo; 69, S. Beneto; 70, S. Paternian; 71, S. Luca.

Fig. 2 - La struttura amministrativa (in zone e circoscrizioni parrocchiali) della città di Venezia (S. Vidal corrisponde al n. 66).

te dalle requisizioni e dallo sperpero di prodotti e di viveri, e dall'altro la peste bubbonica, che aveva caratterizzato buona parte del terzo decennio del Cinquecento: e tutto ciò aveva portato ad insanabili piaghe sociali per il sempre più elevato numero di famiglie senza tetto e di orfani abbandonati.

Il periodo giovanile (1486-1511), che abbraccia i primi venticinque anni della vita di Girolamo Emiliani, assai scarso di notizie, ha spesso indotto i biografi a supplire con induzioni quasi sempre infondate, quelle non confermate dai documenti. Il primo episodio, importante e sostenuto da fonti d'archivio, legato al periodo della sua vita (1511-27), che potremmo definire "militare" riguarda invece gli anni immediatamente successivi allo schieramento della Lega di Cambrai⁵ contro Venezia: nei primi giorni del 1511, infatti, Girolamo, nella sua qualità di Provveditore di guerra, era stato destinato, in sostituzione del fratello Luca, ormai inabile, al castello della Scala (Castelnuovo di Quero), il primo baluardo di Venezia verso la Germania, ubicato allo sbocco della Valsugana, nella stretta di Quero sul Piave, la cui funzione riguardava non soltanto la difesa dei confini della Repubblica, ma anche il controllo del commercio di contrabbando. Il 27 agosto 1511, però, al sopraggiungere dei Francesi comandati da La Palisse, nonostante il capitano di ventura Andrea Rimondi, responsabile del castello, si fosse dato alla macchia, Girolamo Emiliani ne avrebbe assunto il comando cercando a duro prezzo di resistere, tanto da risultare l'ultimo ad essere sconfitto. L'esperienza del carcere, vissuta per circa un mese nel campo militare di Montebelluna, località di una certa importanza situata sulla strada che da Treviso conduce a Feltre, fu talmente dura da indurlo a considerare tali sofferenze come un castigo divino inflittogli in conseguenza della sua vita di uomo d'armi, e quindi dei delitti commessi, della passione sfrenata di potere e di lussuria, in totale contrasto con le leggi divine. Si comprende allora la sua promessa, qualora fosse stato liberato, di andare a visitare a piedi la Chiesa della Madonna Grande in Treviso, riconoscendo la grazia ottenuta con la pubblica confessione: e tutto ciò avvenne, poiché fu miracolosamente messo in grado di sciogliersi dai suoi ceppi e di venire in possesso delle chiavi per aprire la porta del carcere e fuggire. Al termine della guerra, dal 1516 al 1527, periodo di cui non è stata rinvenuta alcuna memoria, Girolamo Emiliani venne riconfermato Provveditore di Castelnuovo; quindi, spogliatosi della toga patrizia e vestitosi di poveri panni, iniziò la sua opera di misericordia nei confronti del numero crescente di orfani abbandonati alla fame, provocata dal

procrastinarsi della carestia, nonché alla pestilenza sopravvenuta nel corso del 1528 e che sarà destinata a perdurare fino al 1530.

Proprio a partire dal 1527 inizia il terzo ed ultimo periodo, durato circa un decennio, della vita di Girolamo Emiliani: quello caratterizzato delle opere di carità e dal loro progressivo consolidarsi. In quell'anno si avvicina ai "Fratelli del Divino Amore" e incontra Gaetano da Thiene e G. Pietro Carafa (allora vescovo di Chieti e destinato a diventare il futuro Papa Paolo IV), entrambi fuggiti da Roma e rifugiatisi in Venezia dopo che nel 1524 avevano fondato la nuova Congregazione dei Chierici Regolari, i Teatini. L'istituzione di questa "Compagnia" costituisce infatti uno dei tanti movimenti di riforma cattolica, che vedrà il suo coronamento nel Concilio di Trento voluto da Paolo III il 13 dicembre 1545. Negli anni compresi tra il 1527 e il 1528 Girolamo Emiliani, oltre a contribuire alla fondazione dell'Ospedale del Bersaglio, inizia ad offrire ricovero agli orfani che affollano in numero crescente la città, utilizzando dapprima la sua casa e quindi un magazzino preso in affitto a *San Basilio*, che costituisce la prima struttura aperta direttamente da Girolamo Emiliani: in questa sede trovavano rifugio non soltanto gli orfani, ma anche poveri, malati e mendicanti di ogni sesso ed età.

Va comunque ricordato che all'epoca in cui visse Girolamo Emiliani a Venezia funzionavano diverse "Scuole", da intendersi nel significato di "associazioni religiose tra laici" o "confraternite", o ancora "fraterne". Tra esse, molte erano corporazioni professionali, costituite per promuovere la devozione e il mutuo soccorso: gli artigiani veneziani, infatti, appartenevano solitamente ad un'Arte (unione di artigiani o commercianti) e ad una Scuola, dotata di una chiesa dedicata alla protezione di un Santo, dove ognuno si impegnava a svolgere determinate opere assistenziali in favore dei poveri, degli ammalati e dei defunti appartenenti alla confraternita. E come osserva il Pullan, "attorno al 1500, cinque confraternite si fregiavano del titolo di *Scuole Grandi* - Santa Maria della Carità, San Giovanni Evangelista, Santa Maria in Valverde o della Misericordia, San Marco e San Rocco - e potevano raccogliere sino a 500-600 membri ciascuna"⁶, mentre, sempre agli inizi del XVI secolo "le associazioni minori, dette *Scuole Piccole*, superavano il centinaio" (Pullan, 1982, pp. 41-42). Proprio con riferimento al caso specifico della Scuola di San Rocco, nel 1531 Girolamo Emiliani, dopo essere guarito dalla la peste contratta nel 1529 ed essere tornato ad assistere gli orfani in forte aumento, apre una seconda casa a *San Rocco*⁷, assai vicina alla chiesa di San Nicolò ai Tolentini e de-



stinata ad accogliere soltanto gli orfani: questa casa costituisce quindi la sede del “primo orfanotrofio”. Dopo due mesi soltanto, però, nel mese di aprile, su invito di alcuni patrizi, fratelli del Divino Amore e governatori dell’*Ospedale degli Incurabili*, trasferisce la sede della sua attività assistenziale in questa struttura cittadina: in tal modo gli orfani avrebbero potuto godere di assistenza sicura anche nel caso in cui Girolamo Emiliani avesse avuto bisogno di assentarsi per intraprendere nuove opere fuori Venezia.

E tal fatto non tardò a verificarsi, in quanto secondo i biografì, già nei mesi di marzo e aprile del 1532, Girolamo Emiliani si sarebbe trasferito in Terraferma per far visita anzitutto all’amico Gian Matteo Giberti, vescovo di Verona, che aveva dato impulso alle opere assistenziali: le opere dell’*Ospedale della Misericordia*, fondato nel 1517, erano infatti state estese all’educazione e alla formazione professionale degli orfani, e quindi il soggiorno effettuato da Girolamo Emiliani avrebbe avuto come fine principale quello di individuare il tipo di ordinamento più adatto alla struttura. Sempre nello stesso anno, a partire dal 9 maggio è presente a Brescia, dove soggiorna per qualche giorno prestando il suo aiuto ai fratelli del Divino Amore che gestiscono uno dei tanti *Ospedali degli Incurabili*, ormai sparsi in diverse città: quindi, dalla fine di maggio del 1532 alla primavera avanzata del 1533 soggiorna nella parte bassa della città di Bergamo, la più povera, aiutato dal vescovo Pietro Lipomano nell’istituzione di alcune strutture assistenziali: un orfanotrofio maschile nel sobborgo di San Leonardo, utilizzando alcuni locali offerti dall’*Ospedale di Santa Maria Maddalena*; un orfanotrofio femminile in una casa situata nella contrada di San Giovanni; e forse anche un ricovero di ex-prostitute in contrada Pelabrocchio. Sempre nel 1533, accompagnato da un piccolo gruppo di orfani, sul finire della primavera si trasferisce da Bergamo, dove nel giro di pochi giorni ottiene il diritto d’uso di due edifici dipendenti dall’*Ospedale di Sant’Anna*: l’uno, detto di Sant’Alessandro, da adibire ad orfanotrofio maschile; l’altro, detto della Maddalena, per le femmine. E ancora nel 1533 Girolamo Emiliani si sposta a Merone, villaggio della Brianza ubicato sulla strada che collega Como a Bergamo, ospite degli amici Primo de’ Conti e Leone Carpani: in questo luogo, sembra siano stati ospitati anche altri collaboratori, allo scopo di decidere il luogo da destinare a sede centrale di coordinamento di tutte le strutture che stavano per decollare o per svilupparsi, e alla fine si decise per *Somasca*, anch’essa visitata dal fondatore del futuro ordine somasco

sempre nel corso dell’estate, dal momento che Girolamo Emiliani avrebbe preso alloggio in una casa modesta, situata in prossimità della chiesetta di San Bartolomeo, di proprietà della famiglia principale della località, gli Ondeì, alloggiandovi alcuni orfani. Sul finire dell’estate, però, fa ritorno a Bergamo per incontrarsi con il vescovo Lipomano, per relazionare sulle opere create e per manifestare il proposito di recarsi a Milano allo scopo di fondarne o svilupparne altre.

Intorno alla fine di novembre del 1533, accompagnato da un gruppo di trentacinque ragazzi, si trasferisce a Milano, dove soggiognerà fino all’aprile del 1534: in questa città, fiorente anche nelle opere di carità, l’attività svolta da Girolamo Emiliani suscita successo presso la popolazione e soprattutto presso lo stesso duca Francesco II Sforza. I primi orfani pare siano stati ricoverati presso la chiesa del S. Sepolcro, trasferiti poi in un’abitazione ubicata a San Pietro al Cornaredo e quindi del disabitato ospedale di San Martino per dar luogo alla fondazione di una struttura attuata con caratteristiche analoghe a quelle adottate in precedenza e in stretto rapporto con le autorità politico-religiose e le locali istituzioni assistenziali: nacquero così i *Martinitt*, uno dei più gloriosi istituti di beneficenza che ebbe l’Italia, mentre per le orfane venne creata un’apposita casa vicina a S. Spirito. La “Compagnia de li signori protettori dell’orfani di San Martino” era presieduta da un priore laico eletto ogni anno e governata da capitoli con scansione settimanale, ai quali, oltre al priore, partecipava anche il rettore (un religioso) e il superiore religioso della Compagnia dei Servi dei poveri: e tutto ciò secondo il desiderio più volte espresso da Girolamo Emiliani nel voler realizzare l’ideale evangelico della povertà, intesa non soltanto come rinuncia al possesso di ogni bene terreno, anche necessario, ed espressione quindi di totale fiducia nella Provvidenza divina, ma anche come distacco dalle preoccupazioni materiali.

Si comprende allora perché alle origini della futura congregazione dei Servi dei poveri i primi confratelli somaschi si venissero a trovare in una posizione di netto distacco dalle preoccupazioni materiali e quindi non si occupassero né di direzione amministrativa ed economica delle opere, né della pratica dell’elemosina, compiti che rientravano invece nelle funzioni esercitate dai deputati laici. I confratelli somaschi, invece, si occupavano della cura e del mantenimento dei trovatelli, che venivano istruiti nella lettura, nella scrittura, nella dottrina cristiana, e quindi nell’apprendimento di un’arte o di un mestiere, attraverso una sorta di praticantato professionale, in parte effet-

tuato presso la sede dell'orfanotrofio, dove si trovavano rudimentali laboratori destinati alla filatura della lana, alla minuteria metallica e alla produzione della carta, ed in parte presso la bottega di qualche artigiano: in entrambi i casi, comunque, i proventi dei lavori eseguiti dai giovani contribuivano sia al mantenimento dell'opera, sia alla formazione di una sorta di "dote" da consegnare al giovane al compimento del diciottesimo anno di età, momento in cui avrebbe dovuto lasciare l'orfanotrofio per intraprendere un'attività lavorativa in proprio. E come osserva ancora puntualmente Angelo Bianchi: "Era comunque compito dei deputati laici provvedere a tutti gli aspetti relativi alla ricerca delle commesse di lavoro per gli orfani più giovani, quelli che ancora non si allontanavano dall'istituto, alla collocazione a bottega degli orfani più grandicelli e al controllo periodico delle condizioni di lavoro, sia materiali, sia morali e spirituali, così come i deputati dovevano preoccuparsi della vendita dei manufatti e dell'amministrazione dei proventi" (Bianchi, 1995, pp. 78-80; Tentorio, 1976). Nelle modalità organizzative degli orfanotrofi creati da Girolamo Emiliani è quindi possibile cogliere tratti innovativi e di modernità, soprattutto se tali strutture vengono messe a confronto con le istituzioni assistenziali coeve presenti a Milano e in altre città italiane: infatti, ad esempio, nel caso della Ca' Granda, ossia l'Ospedale maggiore di Milano, nel 1508 venivano assistiti fino a mille neonati, con un'attività che assorbiva circa il 15% dell'ente, per provvedere però esclusivamente al mantenimento fino al quarto anno di età attraverso la pratica dell'affidamento a balia. I fanciulli venivano poi mantenuti ancora per qualche anno e quindi indirizzati verso attività di scarso rilievo sociale (occupazioni servili presso privati e religiosi, o ancora presso gli ospedali o i monasteri) (S. Spinelli, 1937, 67-69).

Nella primavera del 1534 Girolamo Emiliani si trasferisce a Pavia, dove soggiorna per poco tempo trovando alloggio, insieme ai suoi orfani, presso l'Ospedale della Misericordia, detto anche di San Matteo: qui, con l'aiuto di alcuni nobili cittadini e suoi primi seguaci (tra cui Vincenzo Trotti e Angiolmarco Gambarana), si trasferisce poi in un locale situato presso la chiesa dei Ss. Gervasio e Protasio. Anche a Pavia, quasi in analogia con quanto si è avuto modo di osservare per Milano, l'infanzia abbandonata veniva accolta in un "ospedale per bastardini", l'Ospedale degli "esposti", appositamente fondato dalle autorità locali nel 1479 utilizzando le strutture di un preesistente ospedale (chiamato di Porta Aurea) da tempo unito ed amministrativamente fuso alla chiesa di

San Giovanni in Borgo: tuttavia, le scarse disponibilità finanziarie del nuovo ente non avevano affatto risolto il problema, e di qui i ripetuti tentativi del podestà e dei "presidentes" della città volti ad aggregare l'Ospedale degli esposti al San Matteo. Il trattamento degli esposti, simile a quello offerto da altri analoghi istituti di città vicine, riguardava la cura diretta o indiretta (a balia) degli orfani, che rimanevano però a carico dell'ente soltanto fino a dieci-dodici anni e quindi inseriti nella società, ma ovviamente ai livelli più bassi (Toscani, 1994, pp. 251-154). Si comprende allora la necessità di istituire orfanotrofi sul modello dei *Martinit* a Milano, come del resto sarà l'orfanotrofio della Colombina, creato all'interno del convento della Colombina che il Trotti e il Gambarana avevano ottenuto dai governatori del San Matteo allo scopo di offrire una vita più dignitosa ad esseri umani che avevano già tanto sofferto: è stato infatti accertato che presso l'Ospedale degli esposti di Pavia la mortalità era elevatissima (fino agli inizi dell'Ottocento circa tre quarti morivano prima di arrivare al compimento dei sei anni!), sia per il trauma legato all'esposizione, sia per il cambio di nutrice e per le condizioni igieniche precarie a causa del sovraffollamento.

Al termine di questo breve soggiorno pavese, Girolamo Emiliani avrebbe fatto ritorno a Somasca per un secondo breve soggiorno, destinato a favorire la vera e propria nascita della "Compagnia dei servi dei poveri" e il suo riassetto organizzativo, in conseguenza delle nuove opere che nel frattempo erano state istituite in Lombardia e soprattutto a Milano, ognuna retta sotto la personale responsabilità di un confratello ritenuto di fiducia. Dal luglio del 1534 al luglio dell'anno successivo Girolamo Emiliani è però ancora una volta presente nella sua città natale, dove soggiorna all'Ospedale del Bersaglio, ritornando a frequentare gli amici del Divino Amore. Quindi, dalla fine di luglio del 1535 al momento della sua morte, la residenza di riferimento del fondatore della Compagnia dei servi dei poveri è Somasca, anche se questi non manca di effettuare continui viaggi per seguire da vicino i numerosi e non facili problemi riguardanti le diverse opere che andavano via via consolidandosi nel Bergamasco, nel Comasco, a Milano e a Brescia (città, quest'ultima, scelta per il primo capitolo della "Compagnia" effettuato il 4 giugno 1536 e di cui restano gli atti). Proprio a Somasca, dopo aver contratto la peste scoppiata nella Valle di San Martino, viene ospitato nella casa degli Ondei: lì trascorre quattro giorni di agonia per poi morire nelle prime ore dell'8 febbraio del 1537 (Tab. 1).



Tab. 1 - Momenti, luoghi e principali episodi nella vita di San Girolamo Emiliani.

<i>Epoca</i>	<i>Località</i>	<i>Fatto storico</i>
1486	Venezia (Parr. di San Vidal)	Nascita nella casa ubicata presso il ponte Vettori (o Vitturi), dove ancor oggi è visibile l'epigrafe commemorativa posta nel 1881.
1511	Quero (Belluno)	Insediamiento nella fortezza ubicata sul Piave, assalita dai Francesi il 27 agosto e difesa gloriosamente da Girolamo.
1511	Montebelluna (Treviso)	Prigionia (dal 27 agosto al 27 settembre) con ceppi ai piedi, manette ai polsi e una palla di marmo legata con una catena al collo.
1511	Treviso	Fuggito da Montebelluna raggiunge a piedi Treviso, distante circa 19 km, dove la tradizione lo vuole aiutato dalla Madonna: giunto in città avrebbe infatti depositato i ceppi, le manette e la palla con la catena e le chiavi nella chiesa della Madonna Grande. Quindi ritorna a Venezia.
1516-27	Quero (Belluno)	Reggenza del Castello.
1527	Venezia	Negli ultimi mesi dell'anno lascia la castellania di Quero, in seguito alla nomina di un nuovo reggente, e fa ritorno a Venezia nel momento in cui infierisce la carestia, ben presto accompagnata dalla peste (che sarà destinata a perdurare fino al 1530). Si avvicina ai "Fratelli del Divino Amore" e incontra Gaetano da Thiene e G. Pietro Carafa (allora vescovo di Chieti e destinato a diventare il futuro Papa Paolo IV), fuggiti da Roma e rifugiatisi in Venezia dopo che nel 1524 avevano fondato la nuova Congregazione dei Chierici Regolari (i Teatini), contribuendo così al movimento di riforma cattolica, che vedrà il suo coronamento col Concilio di Trento (13.12.1545) sotto il pontificato di Paolo III.
1527-28	Venezia	Contribuisce alla fondazione dell'Ospedale del Bersaglio e inizia ad offrire ricovero agli orfani che affollano in numero crescente la città, dapprima nella sua casa, quindi in un magazzino preso in affitto a <i>San Basilio</i> , che costituisce la "prima casa" aperta da Girolamo Emiliani: in questa sede trovavano rifugio non soltanto gli orfani, ma anche poveri, malati e mendicanti di ogni sesso ed età.
1531	Venezia	Dopo aver contratto la peste nel 1529 ed essere tornato ad assistere gli orfani in forte aumento, apre una seconda casa a <i>San Rocco</i> , assai vicina alla chiesa di San Nicolò ai Tolentini e destinata ad accogliere soltanto gli orfani: questa casa costituisce quindi la sede del "primo orfanotrofio". Dopo due mesi soltanto, però, nel mese di aprile, su invito di alcuni patrizi, fratelli del Divino Amore e governatori dell' <i>Ospedale degli Incurabili</i> , trasferisce la sede della sua attività assistenziale in questa struttura cittadina.
1532	Verona	Secondo i biografi nei mesi di marzo e aprile avrebbe fatto visita all'amico Gian Matteo Giberti, vescovo di Verona, che aveva dato impulso alle opere assistenziali: le opere dell'Ospedale della Misericordia, fondato nel 1517, erano infatti state estese all'educazione e alla formazione professionale degli orfani, e quindi il soggiorno effettuato da Girolamo Emiliani avrebbe avuto come fine principale quello di individuare il tipo di ordinamento più adatto alla struttura.
1532	Brescia	Vi soggiorna per qualche giorno, a partire dal 9 maggio, prestando il suo aiuto ai fratelli del Divino Amore che gestiscono uno dei tanti Ospedali degli Incurabili.
1532-33	Bergamo	Dalla fine di maggio del 1532 alla primavera avanzata del 1533 soggiorna nella parte bassa di questa città, la più povera, aiutato dal vescovo Pietro Lipomano nell'istituzione di alcune strutture assistenziali: un orfanotrofio maschile nel sobborgo di San Leonardo; un orfanotrofio femminile in una casa situata nella contrada di San Giovanni; un ricovero di ex-prostitute in contrada Pelabrocchio.
1533	Como	Accompagnato da un piccolo gruppo di orfani, sul finire della primavera si trasferisce da Bergamo, dove in pochi giorni ottiene il diritto d'uso di due edifici dipendenti dall'Ospedale di Sant'Anna: l'uno, detto di Sant'Alessandro, adibito ad orfanotrofio maschile; l'altro, detto della Maddalena, per le femmine.

1533	Merone (Como)	In questo villaggio della Brianza, ubicato sulla strada che collega Como a Bergamo, probabilmente nel corso dell'estate, Girolamo Emiliani è ospite degli amici Primo del Conte e Leone Carpani. In questo luogo vengono ospitati anche altri collaboratori per decidere dove fissare la sede centrale di coordinamento di tutte le strutture sorte in Lombardia: alla fine si decide per <i>Somasca</i> .
1533	Somasca (Lecco)	Sempre nel corso dell'estate, Girolamo Emiliani prende alloggio in una casa modesta, situata in prossimità della chiesetta di San Bartolomeo, di proprietà della famiglia principale della località, gli Ondeï, alloggiandovi alcuni orfani.
1533	Bergamo	Sul finire dell'estate fa ritorno in questa città per incontrarsi con il vescovo Lipomano, relazionando sulle opere create e manifestando il proposito di recarsi a Milano per fondarne o svilupparne altre.
1533-34	Milano	Intorno alla fine di novembre del 1533, accompagnato da un gruppo di trentacinque ragazzi, si trasferisce a Milano, dove soggiognerà fino all'aprile del 1534: in questa città, fiorente anche nelle opere di carità, l'attività svolta da Girolamo Emiliani suscita successo nella popolazione e soprattutto presso il duca Francesco II Sforza. I primi orfani, dapprima albergati presso la chiesa del S. Sepolcro, sono poi trasferiti in un'abitazione ubicata a San Pietro al Cornaredo e quindi del disabitato ospedale di San Martino: sorge così il <i>Martinitt</i> , uno dei più gloriosi istituti di beneficenza che ebbe l'Italia. Per le orfane viene invece creata un'apposita casa vicina a S. Spirito.
1534	Pavia	Nella primavera di quell'anno si trasferisce in questa città, dove soggiorna per poco tempo trovando alloggio, insieme ai suoi orfani, presso l'Ospedale della Misericordia, detto anche di San Matteo: qui, aiutato da alcuni nobili cittadini e suoi primi seguaci (tra cui Vincenzo Trotti e Angiolmarco Gambarana), si trasferisce poi in un locale situato presso la chiesa dei Ss. Gervasio e Protasio.
1534	Somasca (Lecco)	Si tratta di un secondo breve soggiorno, che vede la vera e propria nascita della "Compagnia dei servi dei poveri" e il suo riassetto organizzativo, in conseguenza delle nuove opere che nel frattempo erano state istituite in Lombardia e soprattutto a Milano, ognuna retta sotto la personale responsabilità di un confratello ritenuto di fiducia.
1534-35	Venezia	Dal luglio del 1534 al luglio dell'anno successivo Girolamo Emiliani è ancora una volta presente nella sua città natale, dove soggiorna all'Ospedale del Bersaglio e incontra gli amici del Divino Amore.
1535-37	Somasca (Lecco)	Questa diventa la residenza di riferimento del fondatore della Compagnia dei servi dei poveri, obbligato però a continui viaggi per seguire da vicino i numerosi e non facili problemi riguardanti le diverse opere che vanno consolidandosi nel Bergamasco, nel Comasco, a Milano e a Brescia (città, quest'ultima, scelta per il primo capitolo della "Compagnia" effettuato il 4 giugno 1536 e di cui restano gli atti). Proprio a Somasca, dopo aver contratto la peste, ospitato nella casa degli Ondeï, muore l'8 febbraio 1537.

(Fonte: elaborazioni dell'autore su notizie desunte da C. Pellegrini, cit., 1957)

3. L'Ordine religioso somasco: origini, diffusione e organizzazione spaziale

Sul numero dei primi confratelli del fondatore che si unirono a lui all'inizio dell'opera e fino alla sua morte si hanno notizie incerte e non sempre concordanti, anche se i biografi sostengono che essi non superassero la ventina (Tentorio, 1951, p. 33; Landini, 1946, pp. 189 e ss.), così come il numero degli orfani raccolti durante il decennio di apostolato di Girolamo Emiliani

(1527-37) sarebbe stato di poco superiore a trecento. Sta di fatto, però, come si è avuto modo di osservare nel paragrafo precedente, che i Somaschi vedono le loro origini nella *Compagnia dei Servi dei Poveri*, fondata a Somasca nel 1534 dallo stesso Girolamo Emiliani nel suo secondo soggiorno in quella località. Morto il fondatore, i confratelli presenti al trapasso (il sacerdote Agostino Barili di Bergamo, i conti Angiol Marco e Vincenzo Gambarana di Pavia, Primo de' Conti e Leone Carpani) convocarono nella stessa località gli altri



cooperatori responsabili delle opere ormai diffuse in Veneto e in Lombardia: e nonostante alcuni compagni, preoccupati di restare senza una guida, avessero deciso di abbandonare temporaneamente le opere assistenziali e di ritirarsi ciascuno nella propria famiglia, secondo i biografi quelli decisi a rimanere procedettero all'elezione di un capo in sostituzione di Girolamo Emiliani.

Il primo preposito generale, eletto a voti unanimi, fu Agostino Barili e, tre anni dopo, i medesimi compagni, radunatisi nuovamente a Somasca, decisero di chiedere al romano pontefice Paolo III una Bolla di stabilità per la congregazione, ottenuta il 6 giugno 1540: in virtù di tale atto venivano legittimate le decisioni prese dal Capitolo Generale, sia nell'eleggere "ad tempus" un superiore generale (con l'autorità di trasferire i confratelli da un luogo ad un altro), sia il diritto di far ordini e di mutare o rinnovare le già esistenti costituzioni. Nonostante i privilegi concessi sulla base della suddetta bolla, questo gruppo di religiosi non era ancora stato riconosciuto come vera e propria "congregazione religiosa" e pertanto il padre Barili, nell'intento di raggiungere tale fine, decise di far ricorso ai Teatini di San Nicolò da Tolentino in Venezia⁸, affinché i Servi dei Poveri potessero essere uniti a loro: la supplica venne trasmessa al Cardinale Caraffa, già padre spirituale dello stesso fondatore e quindi messa in esecuzione dal sommo pontefice l'8 dicembre dello stesso anno 1540. Detta unione, però, fu destinata a durare soltanto nove anni, poiché lo stesso Caraffa, divenuto papa con il nome di Paolo IV, accertato che i due gruppi religiosi perseguivano fini diversi (i Servi dei Poveri la cura degli orfani e i Teatini il culto divino) decise per la desiderata separazione.

In conseguenza della loro separazione dai Teatini i confratelli somaschi, sempre nel 1549, si riunirono nella loro casa di San Martino in Milano, eleggendo come loro superiore maggiore il padre Angelo Marco Gambarana: questi decise di rivolgersi in persona al pontefice Paolo IV, ma senza alcun positivo risultato. Bisogna infatti attendere il 13 maggio 1568, quando in occasione del Capitolo Generale effettuato presso l'Orfanotrofio di Brescia, l'assemblea ivi convocata e presieduta dallo stesso Padre Gambarana (rimasto preposito generale fino al 20 aprile 1571) decise di ricorrere al nuovo pontefice Pio V, inviando a Roma il padre Luigi Baldonio, allora professore di lettere latine e greche presso l'Università di Pavia, per supplicarlo di ascrivere la Congregazione, fino ad allora carente sotto il profilo della sua stabilità giuridica, nel novero degli Ordini religiosi, e ciò soprattutto al fine di evitare l'uscita di parecchi confratelli.

Pio V, ben consapevole delle opere di Girolamo Emiliani, radunò in tempi brevi il Concistoro dei Cardinali esponendo le suppliche del Baldonio: quindi, esaminate le benemerite dei postulanti il 6 dicembre 1568 emanò la Bolla *Iniunctum nobis*, che annoverava la Congregazione Somasca tra gli Ordini religiosi riconosciuti dalla Chiesa Cattolica. Questo fatto, seguito da un primo testo di Costituzioni approvate nel giro di pochi mesi⁹, spiega l'improvviso sviluppo registrato dalla comunità religiosa: infatti, se per il ventennio 1550-70 i religiosi professi (padri, fratelli e chierici) si erano attestati tra un minimo di 22 ed un massimo di 34, in aggiunta ad alcuni novizi (oscillanti tra un minimo di 5 ed un massimo di 12), nel 1627, e cioè dopo circa un cinquantennio dalla Bolla di Pio V i primi erano saliti a 438, mentre i secondi erano aumentati in maniera più esigua (salendo a qualche decina con un massimo di 46 nel 1606), ma soltanto a causa del fatto che molti confratelli entravano a far parte della congregazione già sacerdoti (Tentorio, 1951, p. 33).

Essendo divenuta una congregazione di chierici regolari già sulla base della Bolla emanata da Paolo III l'8 dicembre 1540, una rappresentanza di religiosi somaschi, tra cui Primo de' Conti¹⁰, aveva partecipato attivamente al Concilio di Trento, iniziato il 13 dicembre 1545, ma conclusosi soltanto nel 1563 per decidere sulle modalità di attuazione della controriforma: e proprio in applicazione dei principii e delle regole conciliari, che tra l'altro prevedevano la promozione dell'istruzione ecclesiastica attraverso l'istituzione di seminari in ogni diocesi, nel 1566 San Carlo Borromeo aveva affidato ai Somaschi la direzione del seminario rurale di Somasca (dove già dal 1540 i compagni stessi del fondatore avevano istituito una "accademia" per l'istruzione dei giovani poveri del contado e fuori-contado); l'esempio dato dal Borromeo venne quasi subito seguito dai vescovi di Pavia, Tortona, Alessandria, Cremona, Piacenza, e successivamente a Roma (Collegio Greco), Melfi, Napoli, Brescia, Treviso, Venezia e nella stessa Trento. La gestione delle opere parrocchiali, assunte sin dai primi momenti della vita della congregazione, è invece legata a fattori d'ordine locale o in quanto annesse ad orfanotrofi già eretti o alla cui direzione i Somaschi avevano deciso di subentrare.

Intanto, nel 1591, il Capitolo Generale, tenuto a Vicenza intorno alla fine di aprile, aveva provveduto a definire un nuovo testo, ampio ed articolato, delle Costituzioni approvate con Bolla del 26 aprile 1593 emanata dal papa Clemente VIII¹¹. Con questo atto, allo scopo di garantire un aposto-

lato più efficiente, si stabilisce per la prima volta una struttura tipicamente centralizzata della Congregazione, che si concretizza a sua volta nella suprema autorità del capitolo generale e negli ampi poteri attribuiti al preposito generale e ai suoi collaboratori, nonché in una maggiore mobilità dei confratelli, da intendersi come religiosi meno austeri dei monaci e più attivi nel campo apostolico, in sintonia con le esigenze emerse durante il particolare momento storico della Controriforma. E proprio l'efficienza mostrata dall'organizzazione somasca, verso la fine del Cinquecento, produce ulteriori effetti, in quanto alle opere (seminari e parrocchie) si vengono ad aggiungere i "collegi" e primo fra tutti per importanza il "Collegio Clementino", il più celebre fra tutti quelli diretti dai Padri Somaschi, essendo frequentato dai figli delle più illustri famiglie romane, italiane e straniere del tempo¹². Già nel 1602 il collegio contava 94 convittori, 28 unità tra *officiales et ministri* e dieci professori dediti all'insegnamento delle più svariate materie, dalla grammatica, retorica, filosofia, storia e geografia all'aritmetica, algebra, disegno, lingue classiche e moderne, così come non mancava l'educazione al teatro e alle attività sportive¹³: non a caso, al termine degli studi condotti presso il collegio, l'allievo era ammesso direttamente all'Università della Sapienza. Col passar del tempo il Clementino diventò conosciuto in tutta Europa, mettendo in atto una mobilità spaziale per motivi di studio a raggio sempre più ampio: vi concorrevano infatti non soltanto i patrizi genovesi e veneziani (molti dei quali eletti dogi), ma anche la nobiltà primaria tedesca (dagli Hohenzollern ai Lowenstein e ai Lobcowitz), quella inglese (come nel caso dei duchi di Northumberland di Berwick), le famiglie reali di Svezia e di Danimarca, così come molti futuri principi-vescovi tedeschi, guerrieri e ministri di stato austriaci, boemi, svizzeri, ecc. L'operato svolto da questa istituzione volgerà però al termine nel 1872, poco prima di riuscire a completare il suo terzo secolo di vita.

Se circoscritto agli aspetti legati alla cultura e alle idee, il periodo che va dalla metà del Cinquecento alla metà del Seicento viene spesso considerato come un'epoca di transizione, mentre in realtà è stato un periodo di grande tensione tra la spinta verso il nuovo (mostrato nei più svariati campi, letterario, artistico, ma anche economico e politico, in termini di gestione della ricchezza) da un lato e la volontà di contenere sconvolgimenti radicali dall'altro. E proprio tale veloce trasformazione, congiunta all'inaspettato sviluppo registrato dall'ordine tra la fine del Cinquecento e i primi

due decenni del Seicento, costituiscono i due fattori, generale e particolare, che fanno capire la necessità di un nuovo testo di costituzioni a distanza da quello del 1591: il 20 settembre 1626 il Capitolo Generale tenutosi a Milano in Santa Maria Segreta approva infatti le *Constitutiones clericorum regularium S. Maioli Papiae Congregationis Somaschae et Doctrinae Christianae in Gallia. Quatuor Libris distinctae*, destinate di fatto a diventare, nonostante alcune modifiche apportate in successive edizioni, la regola di vita dei Somaschi fino al Concilio Vaticano II, i cui lavori inizieranno l'11 ottobre 1962 sotto il pontificato di Giovanni XXIII per concludersi l'8 dicembre 1965 sotto quello di Paolo VI.

Nonostante l'introduzione di norme sempre più complesse sotto il profilo organizzativo e comportamentale dei religiosi, fino al 1661 l'Ordine dei Padri Somaschi resta governato da un preposito generale assistito da "consiglieri", da "definitori" e da "visitatori", in numero di tre o quattro, delegati dal padre generale e dotati di ampie facoltà nella sorveglianza delle varie opere legate all'ordine. Con la Bolla *Ad pastorale fastigium* del 23 dicembre 1661, invece, il papa Alessandro VII stabilisce che tutta la congregazione sia suddivisa in *province*, ciascuna presieduta da un padre provinciale, assistito da un certo numero di padri, chiamati "vocali". Si giunge così ad una prima definizione territoriale dell'ordine, che risulta suddiviso nelle seguenti unità geografiche di tipo amministrativo: la *Provincia veneta*, comprendente il collegio-seminario e parrocchia di Trento, nonché le opere ubicate nel territorio della Repubblica di Venezia; la *Provincia lombarda*, costituita dalle opere presenti nel ducato di Milano e in alcuni territori appartenenti a stati con esso confinanti (Stato sabaudo, Canton Ticino, Ducati di Parma e Piacenza); la *Provincia romana*, comprendente le opere presenti nello Stato Pontificio e nel Regno di Napoli e nella Repubblica di Genova. E tutto ciò si spiega, in maniera quasi analoga alle nuove costituzioni sancite nel 1626, con la moltiplicazione delle sedi in cui l'Ordine operava sul territorio: infatti, ancor prima del Collegio Clementino, va ricordata l'apertura del Collegio Gallio di Como, risalente al 1583 ed ancor oggi fiorente, e negli anni vicini o immediatamente successivi all'entrata in vigore delle nuove costituzioni quella del Collegio di Casale Monferrato (1623-26) e del Collegio San Giorgio di Novi Ligure (1649), nonché la fondazione di accademie (come quella dei Nobili alla Giudecca in Venezia, quella del Porto a Bologna e la Manzi a Napoli) e di case professe prescritte dalle costituzioni ed istituite a Somasca, Genova, Vicenza, Pavia, Roma e Napoli.



Le opere appena indicate, che si vennero ad aggiungere agli orfanotrofi, alle parrocchie e ai seminari, costituirono senza dubbio il nucleo originario dell'Ordine, destinato a restare quasi inalterato per due secoli e cioè fino alla seconda metà del Settecento. Non così fu però per la struttura organizzativa territoriale: infatti, se da un lato la Chiesa aveva beatificato Girolamo Emiliano, per poi elevarlo agli onori degli altari¹⁴, dall'altro, a partire dal 1758, fattesi più vive le interferenze politiche, con il controllo statale dei religiosi e dei beni della Chiesa, si verificò il fenomeno delle "separazioni" territoriali, la prima imposta dalla Serenissima di Venezia alla Provincia veneta nel 1769, seguita nel 1783 dall'Austria nei confronti della Provincia lombarda: in conseguenza di ciò l'assetto della struttura organizzativa-territoriale passò da tre a sei province, così distribuite sul territorio: la *Provincia veneta*, il cui territorio di competenza veniva a coincidere con quello della Repubblica di Venezia; la *Provincia lombarda*, costituita dalle opere presenti in Lombardia, nel Canton Ticino; la *Provincia piemontese*, comprendente le opere costituite nel territorio appartenente allo Stato sabauda; la *Provincia genovese*, il cui territorio corrispondeva a quello della Repubblica di Genova; la *Provincia romana*, comprendente le opere presenti nello Stato pontificio; la *Provincia napoletana*, avente competenza su quelle della città di Napoli. Un discorso a parte meritano invece le opere presenti nella città di Trento (allora in territorio austriaco) e l'orfanotrofio di Santo Stefano in Piacenza: infatti, le strutture tridentine, aggregate alla Provincia lombarda a partire dal 1769, vennero nel 1790 poste alla diretta dipendenza del preposito generale, mentre le seconda, rimasta fino al 1783 alle dipendenze della stessa Provincia lombarda, a partire dall'anno successivo ottenne dal Duca il permesso di essere aggregata alla Provincia piemontese. In modo quasi analogo, nel 1790, la Provincia napoletana, da poco istituita, ma fin dagli inizi aversata da leggi restrittive, fu costretta dal re di Napoli Ferdinando IV di Borbone a separarsi dal corpo della congregazione, costringendo così i padri lombardi che reggevano l'Accademia della Nunziatella a tornare in Lombardia.

Un contraccolpo ancora più forte all'unità delle opere dell'Ordine si manifesta però nel momento in cui alcuni Stati intraprendono una politica riformatrice delle strutture ecclesiastiche operanti nei loro territori. Com'è noto, infatti, nello sfondo delle contestazioni anticuriali di vario stampo, "gallicane", "regaliste", "gianseniste", ecc., intorno alla metà del Settecento molti gover-

ni europei e italiani, specie quelli dominati dai governi detti dell'assolutismo illuminato (Francia, Spagna, Portogallo, Austria, Baviera, Milano, Venezia, Granducato di Toscana, Genova, Lucca, Parma, Mantova, ecc.), si erano messi sulla strada della rivendicazione nei confronti della Chiesa di maggiori e più dilatate valenze giurisdizionali attribuite alla sovranità statale, caratterizzata da più ampi spazi di autonomia laico-civile. Ad esempio, nel dicembre del 1764 il Senato veneziano aveva inaugurato tutta una serie di decreti mirati al recupero di spazi di controllo e regolamentazione in materia di strutture ecclesiastiche, votando nell'aprile del 1766 la costituzione di un apposito organo politico, la Deputazione *ad pias causas*, delegato ad indagare sulle specifiche situazioni ed i cui lavori si conclusero il 12 giugno 1767 con una relazione che denunciava il peso della proprietà ecclesiastica sull'economia pubblica, proponendo al tempo stesso una richiesta di provvedimenti mirati alla soluzione di tale problema¹⁵. Non soltanto tali proposte, ma anche quelle successive effettuate dalla Deputazione prorogate più volte, erano state accolte dal Senato e dal Maggior Consiglio, con tutta una serie di decretazioni e di effettivi interventi: in conseguenza di ciò, molte comunità religiose vennero ridimensionate (si stima che i religiosi conventuali siano diminuiti del 45%) e il ricavato derivante dalla vendita degli patrimoni ecclesiastici venne utilizzato per sovvenzionare il clero secolare povero, le strutture assistenziali e scolastiche pubbliche rilanciate e riformate (Scarabello, 1992, pp. 633-636). Nel caso specifico dell'Ordine Somasco le case professe di Vicenza e di Feltre furono chiuse, e sempre in conseguenza della politica riformatrice, nel 1774 le parrocchie di Treviso e di Somasca vennero trasferite al clero diocesano.

Sul finire del Settecento, con l'inizio del periodo napoleonico il fenomeno delle soppressioni si viene ad estendere ai territori che fino ad allora non erano stati assoggettati ad una politica riformatrice radicale dei rapporti tra Stato e Chiesa: così, se nel 1797 i Somaschi devono subire gli effetti derivanti dall'espropriazione delle case di Genova e di altre gloriose istituzioni quali l'Istituto San Girolamo a Milano, il San Nicolò di Ferrara, il San Leonardo di Bergamo e l'Accademia dei Nobili a Venezia, e allo stesso modo, qualche anno dopo, nel 1802, in seguito alle vittorie napoleoniche, che comportano l'esilio dei Savoia in Sardegna e l'aggregazione del Piemonte alla Repubblica francese, il nuovo regime di governo estende la leggi di soppressione degli ordini religiosi vigenti in Francia al Piemonte, con conseguente cessazio-

ne dell'attività svolta dalla Provincia piemontese ed espropriazione dei suoi beni. Nel 1805, però, in seguito alla creazione del Regno d'Italia, le opere presenti a Ferrara e nei territori della Provincia veneta e di quella lombardo-austriaca vengono riorganizzate in un'unica realtà territoriale, coincidente quindi con una sola provincia di "nuova" costituzione destinata a raggruppare tutto l'ordine, la cosiddetta *Provincia lombardo-veneta*, alla quale l'autorità politica concede la riapertura dei noviziati di Somasca e di Venezia: questo stato di cose è destinato comunque ad avere vita breve, in quanto la legge napoleonica del 1810 sulla soppressione generale delle comunità religiose viene ad annullare di fatto tutto l'Ordine Somasco in Italia, che un secolo prima, intorno al periodo 1713-15 contava invece 450 religiosi professi ed alcune decine di novizi preposti alla gestione di case e collegi, rispettivamente destinati ad ospitare oltre trecento assistiti e oltre un migliaio di convittori ed alunni esterni¹⁶.

Tra fine Settecento e inizio Ottocento, va anche ricordato che le nuove leggi sul riordinamento delle opere pie, entrate in vigore in Lombardia sotto il governo austriaco nell'ultimo decennio del XVII secolo ed estese anche al Regno d'Italia dal regime napoleonico, avevano determinato un accentramento spaziale degli orfanotrofi nelle principali città: così, a Venezia, Vicenza, Pavia, Cremona, ecc., dove già operavano i religiosi somaschi, tali strutture assistenziali erano state loro affidate, in qualità di preti secolari, dalle autorità locali. Nel caso dei collegi di proprietà dell'ordine, invece, si era proceduto alla loro espropriazione e al conseguente passaggio al demanio¹⁷, e soltanto per quelli in precedenza affidati da fondazioni riconosciute civilmente (come ad esempio per i collegi di Como, Casale, Fossano, Roma, ecc.) la gestione era stata effettuata in altra veste giuridica e sempre nella veste di preti secolari! La Congregazione era comunque riuscita a sopravvivere ufficialmente, dapprima soltanto presso il collegio di Lugano, dal 1799 posto alla diretta dipendenza della Santa Sede e riconosciuto dalle stesse autorità civili del Canton Ticino, e nel 1814 anche a Velletri, dal momento che in quell'anno Pio VII nominava il vicario generale parroco di quel piccolo centro dei Colli Romani: quasi contemporaneamente si assiste anche alla riapertura della casa di Velletri, del collegio di Amelia (Terni), dell'orfanotrofio di Macerata e dello stesso Collegio Clementino.

Bisogna però attendere il 1815, anno della caduta dell'Impero Napoleonico e del Trattato di Vienna: a partire da tale momento, infatti, si assi-

ste ad un nuovo periodo di parziale sviluppo delle Opere somasche, soprattutto nel territorio ligure-piemontese, dove Vittorio Emanuele I favorisce la restaurazione dell'ordine, facilitando e agevolando l'apertura del noviziato, presso la Maddalena di Genova, la piena riacquisizione delle case di Fossano, Vercelli, Casale e Novi, nonché l'affidamento della direzione del Collegio reale di Genova e dell'incarico di stendere l'ordinamento per gli studi che sarebbe dovuto servire da modello per tutti gli altri istituti consimili operanti o da costituire nel Regno di Piemonte. Negli anni compresi tra il 1815 e il 1836 si assiste anche ad una nuova parziale ricostituzione dell'assetto organizzativo-territoriale dell'ordine, suddiviso in tre province, romana, ligure, piemontese, quest'ultima comprendente anche la casa di Lugano e tutte quelle che nel frattempo si erano andate ricostituendo in Lombardia. Nel 1837, però, le ultime due circoscrizioni amministrative saranno destinate a fondersi in un'unica provincia, mentre a partire dal 1850 si ricomporrà la Provincia lombardo-veneta, essendosi nel frattempo aperte nuove opere a Gorla Minore (Varese), Milano e Venezia.

Questa struttura organizzativa-territoriale, basata sulla presenza di tre province (ligure-piemontese, lombardo-veneta e romana) sarà destinata, almeno per quanto riguarda l'Italia, a permanere fino ai giorni nostri e a perdurare nonostante le successive leggi italiane: a tal riguardo, proprio in relazione agli interventi legislativi approvati dal Parlamento italiano negli anni Sessanta e Settanta del secolo XIX, in un contributo scritto una cinquantina di anni or sono si osserva: "Si persero così tutte le case del Piemonte, l'Istituto della Pace in Milano, l'Orfanotrofio Manin a Venezia, il Clementino di Roma, ecc. Negli altri luoghi i Somaschi poterono permanere in virtù di patti particolari stipulati con i municipi o in forza di clausole della stessa legge di soppressione. L'ordine quindi non cessò la sua vita che anzi ricominciò a fondare nuove case in sostituzione di quelle perdute. Fra queste si devono ricordare gli istituti fondati a Roma (un orfanotrofio alla Terme di Diocleziano, Istituto dei Ciechi, Istituto dei Sordomuti), il Collegio di Spello e le case in Savoia, che però furono colpite nel 1880 dalla legge francese della espulsione dei regolari stranieri" (Tentorio, 1951, pp. 32-33). E nonostante nel 1921 i Somaschi avessero aperto per la prima volta alcune opere all'estero trasferendosi nel Salvador per dirigere due parrocchie e un istituto di educazione, ancora nel 1928, anno celebrativo del quarto centenario di fondazione dell'ordine, su un totale di 157 opere aperte dalle origini a quel momento storico (per



Tab. 2 - La struttura spaziale e funzionale delle opere istituite dall'Ordine Somasco dalle origini al 1928.

a) *Orfanotrofi, ospedali e istituti assistenziali*

<i>Area geografica</i>	<i>Località geografica</i>	<i>Numero</i>
Piemonte	Alessandria, Arona, Tortona, Vercelli	4
Liguria	Genova (3), Rapallo, Savona,	5
Lombardia	Bergamo (2), Brescia, Como (3), Cremona (2), Lodi, Milano (4), Pavia (2), Somasca, Vigevano	17
Veneto	Bassano (2), Treviso, Venezia (6), Verona, Vicenza, Vittorio Veneto	12
Emilia	Ferrara, Piacenza, Reggio Emilia	3
Toscana	Pescia, Siena	2
Marche	Macerata	1
Umbria	Foligno	1
Lazio	Amatrice (Ri), Roma (5)	6
Campania	Napoli (2)	2
<i>ITALIA</i>		53
El Salvador	San Salvador	2
<i>MONDO</i>		55

b) *Parrocchie, Chiese e Santuari*

<i>Area geografica</i>	<i>Località geografica</i>	<i>Numero</i>
Piemonte	Cherasco, Tortona	2
Liguria	Genova	1
Lombardia	Como, Cremona (2), Milano, Rivolta (Cr), Somasca (2),	7
Trentino	Trento	1
Veneto	Castelnuovo di Quero, Padova, Treviso, Venezia, Verona, Vicenza (2)	7
Emilia	Ferrara	1
Lazio	Roma (3), Tivoli, Velletri	5
Puglia	Giovinazzo (Ba)	1
<i>ITALIA</i>		25
El Salvador	San Salvador	1
<i>MONDO</i>		26

c) *Collegi, Seminari, Studentati, Scuole e Accademie*

<i>Area geografica</i>	<i>Località geografica</i>	<i>Numero</i>
Piemonte	Alessandria, Biella, Casale Monferrato (2), Cherasco, Fossano, Novi (2), Racconigi, Torino (2), Valenza Po, Vigevano	13
Liguria	Albenga, Chiavari, Genova, Nervi, Rapallo	5
Lombardia	Bergamo, Brescia, Como, Cremona, Gorla Minore (Va), Lodi (2), Merate, Milano (3), Pavia, Rivolta (Cr), Salò (2), Triulzo	16
Trentino	Trento (2)	2
Veneto	Belluno, Feltre, Padova, Treviso, Venezia (5), Verona, Vicenza	11
Friuli	Cividale	1
Emilia	Bologna, Ferrara, Modena	3
Marche	Camerino (2)	2
Umbria	Amelia (Tr), Foligno, Spello	3
Lazio	Roma (3)	3
Campania	Amalfi, Benevento, Caserta, Napoli (7)	10
Basilicata	Melfi (Pz)	1
Sicilia	Catania	1
<i>ITALIA</i>		71
Svizzera	Bellinzona, Lugano (2)	3
Francia	Chambery	1
Austria (Tirolo)	Feldthurns	1
<i>MONDO</i>		76
<i>MONDO</i>	<i>Totale Opere</i>	157

(Fonte: elaborazioni dell'autore su dati desunti da Curia Generalizia, cit., 1928, pp. 95-96)



Tab. 3 - La struttura spaziale e funzionale delle opere dell'Ordine Somasco attive nel 1928.

a) *Orfanotrofi, ospedali e istituti assistenziali*

<i>Area geografica</i>	<i>Località geografica</i>	<i>Numero</i>
Liguria	Rapallo	1
Lombardia	Como, Vigevano	2
Veneto	Treviso	1
Toscana	Pescia	1
Umbria	Foligno	1
Lazio	Roma (3)	3
ITALIA		9
El Salvador	San Salvador	1
MONDO		10

b) *Parrocchie, Chiese e Santuari*

<i>Area geografica</i>	<i>Località geografica</i>	<i>Numero</i>
Piemonte	Cherasco	1
Liguria	Genova (2), Rapallo	3
Lombardia	Como(2), Somasca (2), Vigevano	5
Veneto	Castelnuovo di Quero, Treviso (2)	3
Toscana	Pescia	1
Umbria	Foligno, Spello	2
Lazio	Roma (3), Velletri	5
ITALIA		20
El Salvador	San Salvador	2
MONDO		22

c) *Collegi, Seminari, Studentati e Scuole*

<i>Area geografica</i>	<i>Località geografica</i>	<i>Numero</i>
Piemonte	Cherasco (2)	2
Liguria	Genova, Nervi, Rapallo	3
Lombardia	Como (2), Milano	3
Umbria	Foligno, Spello (2)	3
Lazio	Roma	1
ITALIA		12
Svizzera	Bellinzona	1
MONDO		13
MONDO	Totale Opere	45

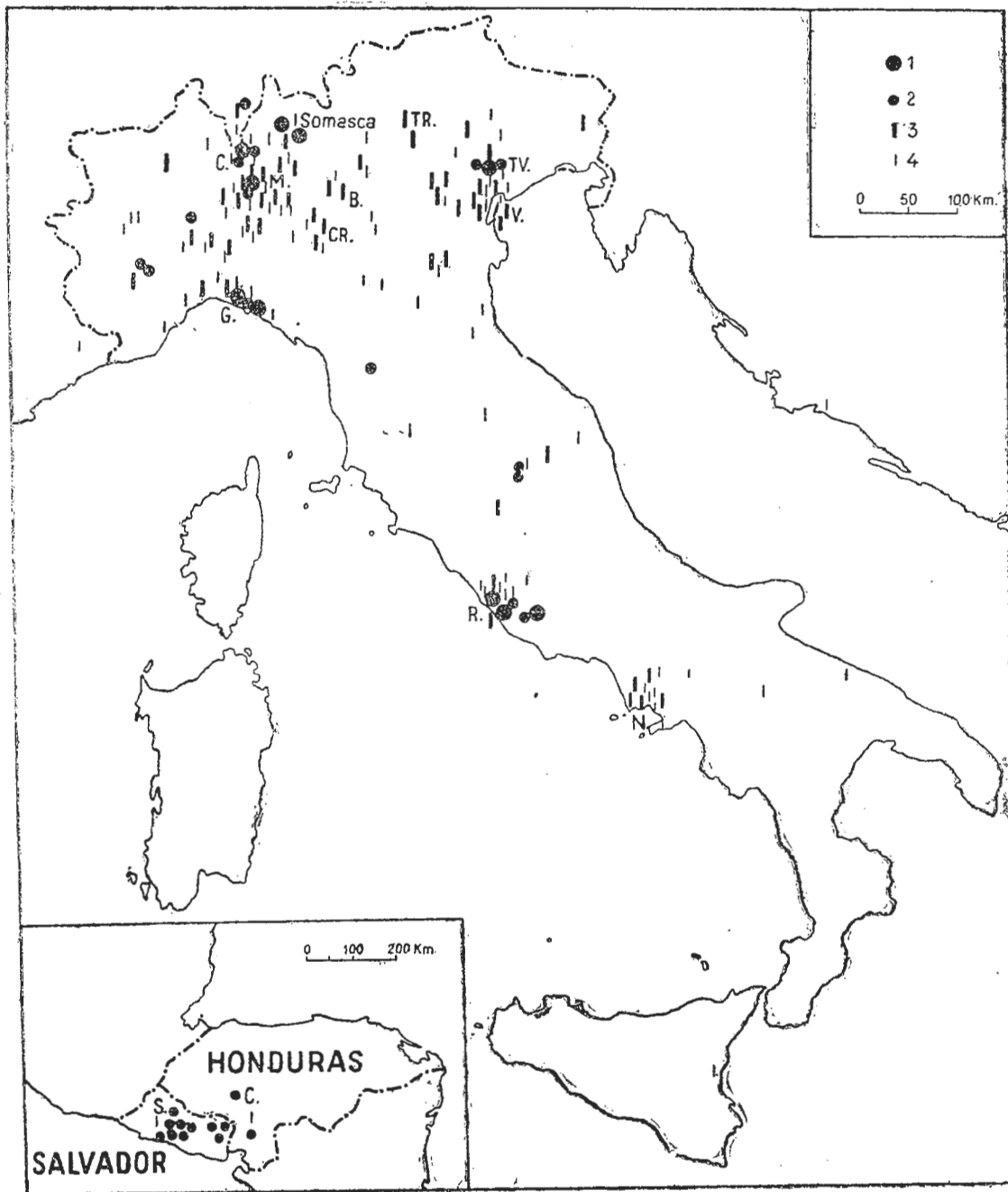
(Fonte: elaborazioni dell'autore su dati desunti da Curia Generalizia, cit., 1928, pp. 279)

il 35% orfanotrofi, ospedali e istituti assistenziali, per il 16% parrocchie, chiese e santuari, per il 49% collegi, seminari, studentati e scuole) (Tab. 2) ne erano attive soltanto 45 (per il 22% orfanotrofi, ospedali e istituti assistenziali, per il 50% parrocchie, santuari e chiese, per il 28% collegi, seminari, studentati e scuole) (Tab. 3), in quanto le leggi di soppressione degli ordini religiosi in Italia applicate nel solo periodo 1866-74 avevano obbligato la congregazione somasca a chiudere 18 opere con la conseguente perdita di 227 religiosi (162 padri e 65 confratelli). Sempre nel 1928, nonostante il 14 marzo, in occasione del quarto centenario di fondazione della congregazione, il papa Pio IX avesse proclamato San Girolamo Emiliani "patrono universale degli orfani e della

gioventù abbandonata", il numero dei religiosi somaschi, stando all'esiguo numero di opere esistenti, doveva essere assai sottodimensionato!

A partire dal 1929, anche per effetto della riconciliazione tra Stato italiano e Chiesa cattolica, l'ordine incomincia a registrare i segni di una terza fase di ripresa, agli inizi piuttosto debole e successivamente caratterizzata da una vera e propria "esplosione" in quasi ogni parte del mondo, favorita soprattutto dal progressivo diffondersi dell'apostolato laico, che ha permesso un veloce moltiplicarsi delle strutture, dapprima in Spagna e in America, e successivamente in Asia e nell'Europa dell'Est. Nel 1950, infatti, la distribuzione spaziale delle opere ricalca ancora in linea di massima quella del 1928 (Fig. 3), anche perché i





1) Opere con oltre un secolo di vita al 1950; 2) Opere con meno di un secolo di vita al 1950; 3) Opere soppresse che hanno avuto oltre un secolo di vita; 4) Opere soppresse che hanno avuto meno di un secolo di vita.

Fig. 3 - Distribuzione spaziale delle opere somasche dalle origini dell'ordine alla prima metà del Novecento.

Fonte: M. Tentorio, *cit.*, 1951

religiosi professi sono poco meno di duecento (165 padri e 30 fratelli), oltre a 64 chierici e 24 novizi; nel corso della seconda metà del Novecento, invece, soprattutto in conseguenza dell'opera missionaria svolta all'estero, dapprima in Spagna,

dove a Guarda (Pontevedra) nel 1957 viene aperto un nuovo collegio con scuole verticalizzate (infantile, primaria e secondaria), seguito nell'anno successivo dall'apertura simile alla precedente nella vicina località di Caldas de Reis (Ponteve-

Tab. 4 - La struttura spaziale e funzionale delle opere dell'Ordine Somasco attive nel 2003.

a) *Orfanotrofi, ospedali, istituti assistenziali, case alpine e di preghiera, comunità per minori e comunità-alloggio*

<i>Area geografica</i>	<i>Località geografica</i>	<i>Numero</i>
Valle d'Aosta	Entrèves di Courmayeur	1
Piemonte	Chezal di Pragelato, Narzole (Cn), San Francesco al Campo (To), San Mauro Torinese, Torino (4)	8
Liguria	Rapallo, Varazze, Vallecrosia	3
Lombardia	Bormio, Como, Milano, Parzano di Orsenigo (Co), Somasca (5),	9
Veneto	Auronzo di Cadore (Belluno), Quero, Treviso	3
Lazio	Morena (Roma) (2), Rio Torto di Ardea	3
Puglia	Martina Franca (Ta), Toritto (Ba)	2
ITALIA		29
Spagna	Santiago de Compostela, Teià	2
Polonia	Torun	1
Romania	Targoviste	1
Stati Uniti	Allenstown (New Hampshire)	1
Colombia	Bogotà, Bucaramanga, El Tablazo, Pasto	4
Ecuador	Guayaquil	1
Brasile	Presidente Epitacio, Uberaba	2
India	Bangalore, Chennai	2
Sri Lanka	Kandy	1
Filippine	Sorsogon	1
MONDO		45

b) *Parrocchie, Chiese e Santuari*

<i>Area geografica</i>	<i>Località geografica</i>	<i>Numero</i>
Valle d'Aosta	Entrèves di Courmayeur	1
Piemonte	San Francesco al Campo (To), Torino	2
Liguria	Genova (2), Rapallo	3
Lombardia	Cavaione di Truccazzano (Mi), Como, Magenta, Somasca	4
Veneto	Mestre, Treviso	2
Toscana	Pescia	1
Umbria	Foligno	1
Lazio	Morena (Roma), Roma, Velletri	3
Puglia	Statte (Ta)	1
Calabria	Villa San Giovanni (2)	2
ITALIA		20
Spagna	Badalona	1
Stati Uniti	Houston (Texas)	2
Messico	La Ceiba de Guadalupe, Mexico D.F., San Juan de Ixtacala	3
El Salvador	La Ceiba de Guadalupe (San Salvador)	1
Honduras	Tegucigalpa	1
Colombia	Bogotà (2), Bucaramanga, El Tablazo	4
Ecuador	Guayaquil	1
Brasile	Presidente Epitacio, Santo André, Uberaba	3
Filippine	Ayala Alabang (Muntinlupa City), Dumaguete	2
MONDO		38

c) *Collegi, Seminari, Studentati, Scuole e Comunità internazionali*

<i>Area geografica</i>	<i>Località geografica</i>	<i>Numero</i>
Liguria	Genova-Nervi, Rapallo	2
Sardegna	Elmas	1
Lombardia	Albate (Co), Como, Corbetta (Mi), Maccio di Villa Guardia (Co),	4
Lazio	Albano, Grottaferrata, Roma	3
ITALIA		10
Spagna	A Guarda, Aranjuez, Caldas de Reis, Madrid, Santiago de Compostela	5
Messico	Colima, San Juan Ixtacala, San Rafael	3
Guatemala	Ciudad de Guatemala	1
El Salvador	La Ceiba de Guadalupe (San Salvador)	1
Honduras	Tegucigalpa	1
Colombia	Bogotà (2), El Tablazo, Pinchote, Tunja	5
Brasile	Campinas, Santo André, Uberaba	3
India	Bangalore (3), Chennai	4
Filippine	Alabang (Muntinlupa City), Dumaguete, Lubao (Pampanga), Sorsogon, Tagaytay City	5
MONDO		38
MONDO	Totale opere	121

(Fonte: elaborazioni dell'autore su dati desunti da Curia Generalizia, Agenda Somasca, cit., 2003)



dra), e ad Aranjuez nel 1961, e quindi da case per adolescenti (Santiago de Compostela nel 1977 e a Teià nel 1985) e dalla parrocchia della Madonna del Rosario nella città industriale di Badalona. Nel corso degli anni Sessanta inizia inoltre la presenza somasca in Messico¹⁸ e negli Stati Uniti¹⁹, mentre comincia ad essere potenziata quella in America centrale, dove alle prime due strutture (istituto scolastico verticalizzato e parrocchia-probandato) sorte nel 1921 e nel 1922 in Salvador a La Ceiba de Guadalupe (nella capitale San Salvador) i Somaschi istituiscono due altre strutture, soprattutto vocazionali, in Guatemala (Ciudad de Guatemala) e a Tegucigalpa (Honduras) rispettivamente nel 1961 e nel 1973. Nel 1964 alcuni religiosi somaschi fondano una prima casa in Colombia, a Bogotà, alla quale ne seguiranno altre nello stesso Paese: una seconda, sempre a Bogotà nel 1971 e le successive a Tunja (1972), Bucaramanga (1977), El Tablazo (1983), Pinchote (1989) e Pasto (1994); questa *rete spaziale di strutture religiose* tenderà poi a svilupparsi nel vicino Ecuador, fissandosi nella località di Guayaquil, dove i padri somaschi reggono due distinte strutture, la Chiesa di Santa Teresa e il Centro di pastorale giovanile "Il Cenacolo". Sempre a partire dagli anni Sessanta inizia la presenza somasca in Brasile, dove nel 1963 a Uberaba reggono la parrocchia di N. Signora delle Grazie (con annesso seminario), seguita negli anni Settanta dalla parrocchia di San Pietro (1973) a Presidente Epitácio e dalla parrocchia-seminario "Madre degli orfani" a Santo André (1977), e ancora, nel 1986, dal Seminario maggiore di Campinas, e infine nel 1998 da una seconda struttura educativa a Presidente Epitácio. A partire degli anni Ottanta è la volta del Sudest asiatico, ed in particolare le Filippine, dove tra il 1981 e il 2002 si assiste al sorgere di sette strutture assistenziali ed educative; e nel corso degli anni Novanta, anche in India si aprono le prime case, tre sorte a Bangalore negli anni compresi tra il 1992 e il 1998, e nel 2001 una anche a Chennai; nel 1999, infine, anche in Sri Lanka i religiosi somaschi inaugureranno l'apertura di una casa religiosa a Kandy (sorta come gemmazione alle dirette dipendenze della Casa generalizia di Roma), destinata a svolgere le funzioni di *youth center*. Sempre nella seconda metà degli anni Novanta le opere somasche hanno cominciato a figurare anche nell'Europa dell'Est, con la costituzione nel 1995 di una prima casa a Torun in Polonia quale delegazione della Provincia ligure-piemontese, e cioè una sorta di *gemmazione*²⁰ avente la funzione di assistere i ragazzi come struttura parascolastica, e quindi nel 1998 di

un'altra struttura assistenziale in Romania a Targoviste (gemmazione della Provincia lombardo-veneta).

In conseguenza di questo processo, che è possibile considerare come uno dei tanti aspetti del fenomeno di globalizzazione, nel 2003 i religiosi somaschi sparsi nel mondo, pur superando di poco le 450 unità, gestivano oltre 120 strutture (Tab. 4) secondo un'organizzazione ancor più complessa di quella stabilita dai testi costituzionali in vigore fino alla prima metà degli anni Sessanta del XX secolo: infatti, le costituzioni dell'Ordine elaborate nel biennio 1967-68, ispirate ai nuovi principii fissati dal Concilio Vaticano II, tra gli altri contenuti innovativi, in aggiunta alle "province", introducevano alcune nuove figure, il Commissariato, la Viceprovincia e la Delegazione provinciale²¹, entrate quasi subito in vigore (Gariglio, 1994, p. 208 e p. 242). Oggi, la struttura organizzativa dell'Ordine Somasco, rivisitata dalle Costituzioni del 1983, oltre alla Curia Generale (avente sede a Morena di Roma, con alcune case direttamente dipendenti dal preposito generale, quali Sant'Alessio sull'Aventino, la casa di Grottaferrata destinata a noviziato e postnoviziato, ed infine la delegazione di Kandy in Sri Lanka) si compone di sei province, comprendenti le tre province "storiche" (romana, lombardo-veneta, ligure-piemontese) e le tre nuove province, sorte nel corso dell'ultimo trentennio, ossia la Provincia spagnola, la Provincia centro-americana (El Salvador, Guatemala e Honduras) e la Provincia andina (Colombia e Ecuador), a cui vanno aggiunte la Viceprovincia del Brasile, quella messicana e del Sudest asiatico (Filippine), il Commissariato degli Stati Uniti d'America e la Regione Indiana. Tra le delegazioni figurano invece quella rumena (dipendente dalla Provincia lombardo-veneta) e quella polacca (alle dipendenze della Provincia ligure-piemontese).

Note

(*) L'autore desidera esprimere la sua riconoscenza alla Comunità religiosa somasca di Genova-Nervi, per aver dato la possibilità di consultare e di utilizzare il copioso materiale bibliografico esistente presso la biblioteca del Collegio Emiliani. Un ringraziamento particolare va fatto al Padre Carlo Ruffino, per gli autorevoli consigli, la fraterna collaborazione e la disponibilità dimostrata nella ricerca delle fonti: senza il suo aiuto questo studio avrebbe incontrato difficoltà non facili da superare.

¹ In particolare, i commerci veneziani con l'Oriente (costituiti da spezie, cotone, seta, droghe, gioielli, ecc.) erano sicuramente quelli più redditizi, anche se alimentavano in termini fisici i maggiori flussi commerciali diretti verso lo stesso porto, impegnato soprattutto nello smistamento di merci meno raffinate,

come il sale, il grano e il legname (Pullan, p. 19). Inoltre, la principale attività svolta dalla città, che contava circa 115.000 residenti nel 1509, non era più la costruzione navale, ormai in declino, bensì quella legata alla manifattura dei panni di lana destinati ai mercati del Levante (Pullan, 1982, pp. 20-21). Sulla base del censimento generale effettuato nel 1548 la popolazione di Venezia si sarebbe aggirata intorno ai 150.000 abitanti, per salire a un milione e seicentomila nel caso si fossero considerate anche le province di Terra Ferma: sempre secondo tale rilevazione un quinto di questa popolazione viveva in centri con più di 10.000 abitanti ed in particolare nei capoluoghi di Terra Ferma (Verona con 52.000 abitanti, Brescia 43.000, Padova 32.000, Vicenza 21.000, Bergamo 17.000, Treviso 12.000 e Crema 10-11.000), tutte città in cui la funzione economica prevalente era quella legata al commercio del bestiame e dei prodotti agricoli (grano, frutta e verdura) e in certi casi anche quella legata alla produzione di beni quali la lana, la seta (Vicenza) e articoli metallurgici (Brescia) (Pullan, 1982, pp. 30-31).

² Lo status di "cittadini" era comunque assai importante. Infatti, nel Cinquecento il governo veneziano concedeva due forme di cittadinanza privilegiata, *de intus* e *de intus et extra*: la prima, che non comportava alcun privilegio se non quello della distinzione sociale, era accordata a chi avesse vissuto a Venezia "con tutta la sua famiglia" per almeno 15 anni pagando ogni sorta di imposta (oppure, dopo soli 8 anni, a chi avesse sposato una veneziana, pagando le tasse regolarmente); la seconda, invece, acquisita dopo 25 anni di residenza ininterrotta e di regolare pagamento delle imposte, garantiva taluni privilegi, rappresentate sia da riduzioni sui dazi e sui diritti doganali, sia dalla concessione del diritto di commerciare all'estero in qualità di suddito veneziano (Pullan, 1982, p. 115).

³ Si tratta infatti di una famiglia, i cui antenati di padre e di madre avevano anch'essi rivestito cariche militari, oppure il ruolo di Senatori e di Procuratori di San Marco: ad esempio, un "Giovanni Emiliani" aveva distrutto Tenedo, sottoponendo così l'isola di Corfù al dominio di Venezia; e così un altro "Giovanni" nel 1380 era riuscito ad arrestare presso Chioggia l'impeto dei Carraresi nel voler conquistare Venezia. E quasi in parallelo, anche da parte di madre, Bartolomeo Morosini, capitano di galee, aveva partecipato alla gloria di Enrico Dandolo nella presa di Costantinopoli, mentre Marino Morosini, nella sua qualità di Doge, era riuscito ad impadronirsi di Padova, mettendo alla disperazione il tiranno Ezzelino. Queste due famiglie erano inoltre congiunte da stretti legami religiosi: all'una e all'altra erano infatti legate figure di cardinali, patriarchi, vescovi, nonché lo stesso Beato Giovanni Morosini, mentre segni tangibili nel tessuto urbano di Venezia erano stati lasciati finanziando la costruzione di due edifici religiosi (la chiesa di San Tomaso Apostolo, eretta dagli Emiliani nel 917, e quella di Sant'Angelo, eretta invece dai Morosini) (Curia generalizia, 1928, p. 35).

⁴ In seguito ad un'errata interpretazione dei documenti, la tradizione ha sempre ritenuto che Girolamo Emiliani fosse nato nel 1481, mentre una corretta e più ampia analisi delle fonti di archivio ha permesso al Pellegrini di individuare con esattezza l'anno di nascita nel 1486 (Pellegrini, 1957, p. 4 e App. I).

⁵ Com'è noto la Lega di Cambrai vede le sue origini nell'accordo deciso contro Venezia il 10 dicembre 1508 da Massimiliano d'Austria, Luigi XII di Francia e dal Papa Giulio II: in seguito vi aderirono, tra gli altri, anche il Re di Spagna e il Duca di Ferrara. Le prime ostilità iniziarono nell'aprile del 1509, seguite il 14 maggio dello stesso anno da una disfatta dei Veneziani, che riuscirono a salvare soltanto Treviso: fortunatamente, però, per mancanza di coesione tra gli alleati, la lega si sciolse e quindi Venezia riuscì poco alla volta a riconquistare i territori che le erano stati tolti (Pellegrini, 1957, p. 6).

⁶ Ogni "Scuola" disponeva ovviamente di assistenza religiosa e, ad esempio, la Scuola di San Rocco, fondata nel 1478 in seguito all'epidemia di peste bubbonica scoppiata in quell'anno, tra il 1490 e il 1539 registra la presenza di un solo sacerdote su settanta laici (Pullan, 1982, p. 50). Inoltre, nelle Scuole, laico e clero, se da un lato accumulavano un capitale spirituale con le preghiere, le messe e le elemosine, dall'altro cercavano di prevenire il peccato di bestemmia, adulterio, ira, nonché ogni cattivo comportamento, come il gioco, il bere e la frequentazione di cattive compagnie, cercando di punire i colpevoli: ad esempio, la Scuola di San Rocco, alla quale appartenevano anche Girolamo Emiliani, condannava la pratica del gioco, poiché poteva trascinare alla rovina la famiglia del giocatore e condurre alla bestemmia, l'adulterio e l'ira. A partire dal 1493 i Capi di San Rocco erano inoltre soliti multare i fratelli con 10 soldi nel caso essi giurassero su Cristo, su Dio o sulla Vergine e con 20 soldi qualora bestemmiassero riferendosi alle stesse figure (Pullan, 1982, pp. 55-56). Sulla composizione sociale degli iscritti alle Scuole, ed in particolare a quella di San Rocco, si rinvia il lettore all'approfondito saggio dello stesso Pullan, già citato (pp. 98-109).

⁷ Come ricorda ancora il Pullan, le Scuole Grandi amministravano la carità a favore, innanzitutto dei propri membri, ma, entro certi limiti, anche a favore di tutta la popolazione veneziana. Ad esempio, nella sua fase iniziale, la Scuola di San Rocco, così come la maggior parte delle scuole, era stata finanziata da sottoscrizioni volontarie e in particolare dalla generosità dei suoi governanti: successivamente, però, disponendo di reliquie di grande richiamo quali il corpo di San Rocco, era venuta a godere anche delle entrate derivanti dall'afflusso di pellegrini e visitatori, che permisero tra l'altro la costruzione della nuova e magnifica sede della Scuola, ancor oggi visitabile (Pullan, 1982, pp. 178-179). Sempre nel caso specifico della Scuola di San Rocco, nel corso del XVI secolo erano legate ad essa parecchie *Commissarie*, istituite per beneficiare tanto i fratelli della Scuola, quanto i poveri della città in genere. Inoltre, proprio nel 1528, tre anni prima che Girolamo Emiliani decida di aprire il suo primo vero e proprio orfanotrofio presso la Scuola, Maffeo di Bernardo Donà aveva lasciato un ingente patrimonio in buona parte al soccorso a nobili impoveriti e a cittadini veneziani, nonché a "poveri e povere de mediocre condition et bassa condition" (Pullan, 1982, pp. 96-97). Le Scuole godevano anche di particolari favori da parte del Consiglio dei Dieci, che le considerava soprattutto come potenziali fonti di finanziamento, nei casi di emergenza pubblica (Pullan, 1982, p. 126).

⁸ La Congregazione dei Chierici regolari Teatini, voluta da San Gaetano da Thiene, dallo stesso G. Pietro Caraffa, allora vescovo di Chieti, e dal romano Paolo dei Consiglieri, era stata riconosciuta da pochi anni, con Breve Apostolico di Clemente VII emanato il 24 giugno 1524.

⁹ Approvate dai 34 partecipanti al capitolo generale tenutosi dal 28 aprile al primo maggio 1569, le *Constitutiones et ordinationes clericorum regularium Sancti Maioli Papiae vel de Sumascha* appaiono ispirate parzialmente a quelle dei Barnabiti del 1552, in quanto riprendono da esse soltanto le norme ritenute essenziali e concretamente utili. Non vi erano del resto altre costituzioni cui riferirsi, anche perché tra le nuove famiglie religiose i Teatini non disponevano ancora di un testo di costituzioni, mentre quelle che regolavano l'organizzazione dei Gesuiti riguardavano una realtà troppo diversa, nei fini e nelle azioni, da quella dei Somaschi.

¹⁰ Questo confratello di Girolamo Emiliani, grande umanista lombardo, già Senatore a Milano e Consigliere di Stato, partecipò attivamente in qualità di dotto teologo al Concilio di Trento. Il Vescovo di Como, resosi conto dello zelo, dell'umiltà e della dottrina posseduta, lo inviò in Valtellina per contrastare



il diffondersi del protestantesimo di matrice luterana, zuingliana e calvinista: non a caso, proprio per l'attività dimostrata attraverso le frequenti dispute avute con i capi locali, gli venne attribuito l'appellativo di *martello di Erasmo e degli eretici* (Curia Generalizia, 1928, p. 121).

¹¹ Il testo porta il titolo *Liber Constitutionum Cler. Regularium S. Maioli Papiæ, seu Congregationis Somaschæ*. La prima parte, suddivisa in 19 capitoli, è dedicata alle norme generali relative alla struttura organizzativa (organi e funzioni), di cui le precedenti costituzioni non si erano occupate, se non brevemente: tra i temi più significativi di questa prima parte spiccano la rigosità e la prudenza riguardo all'accettazione dei novizi, nonché i ripetuti riferimenti al Concilio tridentino riguardo i promuovendi agli ordini. La seconda parte, suddivisa in 28 capitoli, regola i modelli di vita (interiore, liturgica, con i confratelli e con i terzi) che i membri appartenenti all'Ordine devono osservare per essere in linea con i principii stabiliti dal fondatore e basata sulla stretta osservanza della povertà, castità ed obbedienza (Gariglio, 1994, pp. 58-70).

¹² Il fondatore di questa importante istituzione fu Clemente VIII, il quale, avendo constatato la mancanza in Roma di una struttura in grado di guidare i giovani con sapiente disciplina allo studio e alla pietà, decise con la Bolla *Ubi primum* del 5 ottobre 1595 la sua apertura, avvenuta il primo novembre dello stesso anno. E come riporta Michele Lanotte nel volume scritto in occasione del quarto centenario dell'ordine, "il Card. Delfino, ambasciatore di Venezia a Roma, vi mise subito due nipoti, di cui uno fu poi vescovo di Belluno ... Furono primi alunni Massimiliano, figlio di Prospero Gonzaga della famiglia allora regnante in Mantova; i Card. Rocci e Cecchini; i tre fratelli Ridolfi di Firenze, di cui Ottavio divenne Cardinale e vescovo di Girgenti, Ludovico fu vescovo di Patti in Sicilia e Nicolò fu Generale dei Domenicani. Come pure uscirono negli esordi dal Clementino i vescovi di Pavia, Novara, Bergamo, Padova, Adria, Urbino, Capua, Amalfi, Nocera, Candia, Alessandria, Caserta. ... Il Collegio che s'era inaugurato nel Palazzo Iacovacci a Piazza Sciarra, si trasferì nei primi giorni del 1600 al Palazzo Pepoli, in Piazza Nicosia, dove poi rimase stabile, luogo più capace e più ameno e salubre, perché lambito a settentrione dalle acque del Tevere (Curia Generalizia, 1928, pp. 112-113).

¹³ Come osserva ancora Michele Lanotte: "Nel Clementino si coltivarono anche con cura le produzioni drammatiche, sapendosi per esperienza quanto il teatro influisca sull'educazione del giovane. Numeroso pubblico composto di alte personalità ecclesiastiche e civili vi assisteva e si degnò nel 1674 due volte durante il Carnevale di presenziare la regina Cristina di Svezia. Al principio del Settecento si incominciarono a rappresentare le migliori opere del teatro francese e italiano, molte delle quali tradotte espressamente pel Clementino dal P. Merelli e che poi da Roma passarono in altre città d'Italia. Dall'educazione della mente e del cuore non si disgiungeva l'educazione fisica che consisteva nella scherma, nel ballo, nell'equitazione, nei giochi di picca e di bandiera" (Curia Generalizia, 1928, p. 114).

¹⁴ Il 29 settembre 1747 il papa Benedetto XIV ascrive Girolamo Emiliani tra i beati, mentre vent'anni dopo, il 16 luglio 1767 il papa Clemente XIII lo dichiarerà "santo".

¹⁵ Come osserva Giovanni Scarabello, la prima relazione, che era in parte "il risultato di una serie minuta di inchieste condotte con questionari, interviste, indagini effettuate presso grandi e piccoli enti ecclesiastici, presso i catastici/estimi, presso le camere fiscali, presso le sacrestie delle chiese, ecc., conteneva una descrizione dei "corpi ecclesiastici" e "luoghi pii" nel Veneto, una rilevazione delle loro rendite e patrimoni ..." (Scarabello, 1992, p. 634). Gli interventi concreti da parte del Senato e del Maggior Consiglio furono, dal canto loro, mirati "a fermare

il passaggio dei beni alla sfera ecclesiastica" e, a tale scopo, tutti i religiosi regolari vennero suddivisi in tre classi (chi aveva di che mantenersi, chi viveva in parte di questue, chi viveva solo di questue), sospendendo da un lato le vestizioni per le ultime due classi ed esortando dall'altro i vescovi veneti a riprendersi il pieno esercizio della giurisdizione sopra tutti i chierici regolari. Tra i vari provvedimenti, si vietarono inoltre le questue dei religiosi e vennero soppressi i monasteri privi di beni sufficienti a mantenere almeno dodici religiosi (Scarabello, 1992, pp. 635-636).

¹⁶ Dati desunti dalle relazioni inviate dai superiori locali ai superiori provinciali e conservati presso l'Archivio dei PP. Somaschi in Genova (La Maddalena, Doc. 40-14 bis).

¹⁷ A tal riguardo lo Stoppiglia, riferendosi al Collegio di Novi, osserva: «... per il decreto 10 settembre (1810), il Collegio venne soppresso e il 25 dello stesso mese, a nome del Demanio ... i Padri furono costretti a sloggiare dal Collegio, a deporre l'abito "regolare" e a trasferirsi ognuno nel luogo di propria nascita ... La partenza dei religiosi dal Collegio, per ordine supremo dell'Imperatore Napoleone, avvenne il primo novembre 1810» (Stoppiglia, 1930, pp. 24-25).

¹⁸ Nel 1955, a San Juan de Ixtacala, i Somaschi incominciano a reggere la parrocchia di San Giovanni Battista, alla quale seguirà l'istituzione di un istituto scolastico a San Rafael (Tlalnepantla) nel 1964, quindi due istituti per minori e vocazionali a San Juan Ixtacala (Tlalnepantla) nel 1965 e a Colima nel 1972 ed infine la parrocchia di Santa Rosa a México.

¹⁹ Negli Stati Uniti la prima opera (un centro per ragazzi) sorge ad Allentown nel 1963, seguito nel 1989 e nel 2001 dalla reggenza di due distinte parrocchie a Houston.

²⁰ Esempi di *gemmazioni* si sono avuti anche sul territorio italiano, come nel caso della casa-alloggio "La Sorgente" di Como e dei centri di accoglienza sorti a San Zenone al Lambro (Milano), Ponzate di Tavernerio (Como), Bologna, Sasso Marconi (Bologna), Marzabotto (Bologna), Briaglia (Cuneo), Millesimo (Savona), Tortora (Cosenza), tutti alle dirette dipendenze della Parrocchia-Centro di accoglienza di Cavaione di Truccazzano, che i Somaschi della Provincia lombardo-veneta hanno incominciato a dirigere dal 1978. Un fenomeno spaziale assai simile, anche se circoscritto al solo territorio torinese, è stato messo in atto dalla Parrocchia del Fioccardo di Torino, con la creazione di una comunità-alloggio in Corso Moncalieri, di un centro diurno a Mirafiori, di una comunità post-diciottenni in Via Marsala a Moncalieri e della casa alpina di Chezal di Prageolato (in Val Chisone, nei pressi del Sestriere).

²¹ A tal riguardo nelle Costituzioni e Regole approvate dal Capitolo generale speciale tenutosi a Somasca nel 1967 (31 luglio - 25 agosto) e a Rapallo nel 1968 (5-23 marzo), l'art. 223 così recita: "La nostra Congregazione ... per meglio corrispondere alle diverse esigenze dei luoghi si articola in Province, le quali sono costituite da comunità locali. Altre strutture hanno lo scopo di favorire lo sviluppo della Congregazione in nuovi Paesi e sono di carattere transitorio: la Delegazione, il Commissariato, la Vice-Provincia". Queste strutture temporanee evidenziano a loro volta un diverso grado gerarchico, come è possibile dedurre dai successivi articoli 334-349: infatti, nel caso di aumento del numero delle comunità locali la Delegazione (struttura di grado più basso) può essere eretta in Commissariato, e così quando anche questo registra uno sviluppo nelle strutture interne e nel numero di case può essere eretto in Vice-Provincia, e a sua volta quest'ultima essere trasformata in Provincia dal Capitolo generale (Cfr. *Costituzioni e Regole*, in "Vita Somasca", 1981, n. 4, fasc. n. 222).

Bibliografia

- G. Andreotti, *Geografia delle peregrinationes maiores*, Trento, Univ. Dip. Storia Civiltà Europea, 1990.
- G. Assereto, *Pauperismo e assistenza. Messa a punto di studi recenti*, in "Archivio storico italiano", 1983, n. 141, pp. 253-271.
- G. Assereto, F. Baroncelli, *Pauperismo e religione nell'età moderna*, in "Società e storia", 1980, n. 3, pp. 169-201.
- G. C. Bascapè, *L'assistenza e la beneficenza a Milano dall'alto Medioevo alla fine della dinastia sforzesca*, in Aa.Vv., "Storia di Milano", Milano, Treccani, 1957, Vol. VIII, pp. 402-419.
- M. Berengo, *L'Europa delle città: il volto della società urbana europea tra Medioevo ed Età Moderna*, Torino, Einaudi, 1999.
- N. Bertolino, *L'orfanotrofo della Colombina di Pavia, dalle origini alle riforme giuseppine (1534-1760)*, in "Boll. della Società pavese di storia patria", 1967, n. 67, pp. 73-157.
- A. Bianchi, *Congregazioni religiose e impegno educativo nello Stato di Milano tra '500 e '600*, in G. Signorotto, P. Pissavino (a cura di), "Atti del convegno di studi Lombardia borromaica, Lombardia spagnola (1554-1659)", Pavia, 17-21 settembre 1991, Roma, Bulzoni, 1995.
- A. Bianchi, *Carità ed istruzione nell'assistenza agli orfani tra XVI e XVII secolo: gli orfanotrofi dei Somaschi*, in D. Zardin (a cura di), *La città e i poveri. Milano e le terre lombarde dal Rinascimento all'età spagnola*, Milano, Jaca Book, 1995, pp. 71-100.
- P. Bianchini, *Documenti sull'origine di San Martino in Milano*, in "Rivista della Congregazione Somasca", 1941, n. 17, pp. 15-21 e 108-115.
- A. Bianconi, *L'opera delle Compagnie del Divino Amore nella Riforma cattolica*, Città di Castello, Casa Editrice Lapi, 1914.
- G. Bonacina, C. Pellegrini, *I primi quarant'anni dei somaschi a Pavia*, in "Somacha", 1977, n. 2, pp. 65-141.
- C. Caldo, *Regione e cultura: la presenza religiosa in Piemonte*, in C. Lanza Dematteis (a cura di), *Interpretare una regione. Geografia del Piemonte che cambia*, Torino, Edizioni Libreria Cortina, 1990, pp. 51-69.
- C. Caldo (a cura di), *Geografia e beni culturali*, Numero monografico di "Geotema", 1996, n. 4.
- C. Caldo, V. Guarrasi (a cura di), *Beni culturali e geografia*, Bologna, Pàtron, 1994.
- E. Concina, *Venezia nell'età moderna: struttura e funzioni*, Venezia, Marsilio, 1989.
- G. Cosmacini, *La Ca' Granda dei Milanesi: storia dell'Ospedale Maggiore di Milano*, Bari, Laterza, 1999.
- G. Cosmacini, *Biografia della Ca' Granda: uomini e idee dell'Ospedale Maggiore di Milano*, Bari, Laterza, 2001.
- G. Cozzi, M. Knapton, *La Repubblica di Venezia nell'età moderna. Dalla guerra di Chioggia al 1517*, Torino, Utet, 1986.
- G. Cozzi, M. Knapton, G. Scarabello, *La Repubblica di Venezia nell'età moderna. Dal 1517 alla fine della Repubblica*, Torino, Utet, 1992.
- R. Crotti Pasi, *L'attività dell'Ospedale San Matteo nel primo secolo di vita (1448-1548)*, in D. Zanetti (a cura di), *L'Ospedale San Matteo di Pavia. Fatti e problemi del passato*, Pavia, Amministrazione Ospedale San Matteo, 1994, pp. 33-104.
- R. Crotti Pasi, *Il sistema caritativo-assistenziale: strutture e forme di intervento*, in Società Pavese di Storia Patria (a cura di), "Storia di Pavia", III/I (*Dal libero comune alla fine del principato indipendente*), Pavia, Banca del Monte di Lombardia, 1992, pp. 359-408.
- Curia Generalizia Ordine Somasco (a cura di), *L'Ordine dei chierici regolari somaschi nel IV centenario della sua fondazione (1528-1928)*, Roma, 1928.
- Curia Generalizia Ordine Somasco (a cura di), *Agenda Somasca 2003*, Morena-Roma, 2003.
- P. Deffontaines, *Géographie et religions*, "Collection Géographie Humaine", n. 21, Paris, Gallimard, 1948.
- P. Deffontaines, *Valeur et limites de l'explication religieuse en géographie humaine*, in "Diogenès", 1973, pp. 64-79.
- M. Fois, *Il contesto ecclesiastico ed ecclesiale italiano alla nascita dei chierici regolari*, in "Archivum historiae pontificiae", 1989, n. 27, pp. 401-418.
- G. Fragnito, *Gli Ordini religiosi tra Riforma e Controriforma*, in M. Rosa (a cura di), *Clero e società nell'Italia moderna*, Bari, Laterza, 1992, pp. 115-205.
- G. Galliano, *Per l'analisi del rapporto geografia-religione. La letteratura geografica*, in "Geotema", 2002, n. 18, pp. 3-31.
- G. Gariglio, *L'Ordine dei Chierici Regolari Somaschi*, Tesi di Laurea in Diritto Canonico, Università degli Studi di Cagliari, Facoltà di Giurisprudenza, Anno Accademico 1993-94.
- B. Geremek, *Il pauperismo nell'età preindustriale (secoli XIV-XVII)*, in Aa.Vv., "Storia d'Italia", 5° (*I documenti*), Torino, Einaudi, 1973, pp. 665-698.
- E. Grendi, *La repubblica aristocratica dei genovesi. Politica, carità e commercio fra Cinquecento e Seicento*, Bologna, Il Mulino, 1987.
- G. Landini, *San Gerolamo Emiliani dalle testimonianze processuali, dai biografi, dai documenti inediti ed inediti fino ad oggi*, Roma, s.e., 1946.
- G. Luzzatto, *Storia economica di Venezia dall'11. Al 16. Secolo*, Venezia, Marsilio, 1995.
- A. Malamani, *L'ospedale degli Incurabili di Pavia dalle origini al suo assorbimento nel P.L. Pertusati (1556-1796)*, in "Archivio storico lombardo", 1974, n. 100, pp. 145-170.
- M. Mollat (a cura di), *Etudes sur l'histoire de la pauvreté (Moyen Age - XVII siècle)*, Paris, Publication de la Sorbonne, 1974.
- P. Paschini, *La beneficenza in Italia e le "Compagnie del Divino Amore" nei primi decenni del Cinquecento*, Roma, FIUC, 1925.
- P. Pecchiai, *L'Ospedale Maggiore di Milano nella storia e nell'arte*, Milano, Pizzi & Pizio, 1927.
- L. Pedreschi, *Aspetti geografici di alcuni centri religiosi italiani*, in "Boll. Soc. Geogr. It.", 1966, pp. 333-443.
- C. Pellegrini, *San Girolamo Miani. Contributo alla conoscenza della preriforma cattolica*, Milano, Università Cattolica del "Sacro Cuore", 1957.
- C. Pellegrini (a cura di), *Fonti per la storia dei Somaschi*, Roma, Archivio storico dei Padri somaschi, 1973-1985, 11 voll.
- B. Pullan, *Poveri, mendicanti e vagabondi (secoli XIV-XVII)*, in Aa.Vv., "Storia d'Italia", Annali, I, Torino, Einaudi, 1978, pp. 981-1047.
- B. Pullan, *La politica sociale della Repubblica di Venezia (1500-1620)*. Vol. I, *Le Scuole Grandi, l'assistenza e le leggi sui poveri*, Roma, Il Veltro Editrice, 1982.
- B. Pullan, *Povertà, carità e nuove forme di assistenza nell'Europa moderna (sec. XV-XVII)*, in D. Zardin (a cura di), *La città e i poveri. Milano e le terre lombarde dal Rinascimento all'età spagnola*, Milano, Jaca Book, 1995, pp. 21-44.
- D. Santus, *La geografia della religione. Una rassegna*, in "Riv. Geogr. It.", 1990, pp. 251-259.
- G. Scarabello, *Il Settecento*, in G. Cozzi, M. Knapton, G. Scarabello, *La Repubblica di Venezia nell'età moderna. Dal 1517 alla fine della Repubblica*, Torino, Utet, 1992.
- G. Scotti, *Milano all'arrivo di San Girolamo Miani*, in "Somacha", 1977, n. 1, pp. 114-120.
- G. Scotti, *San Martino degli orfani di Milano dalla fondazione alla morte di san Girolamo Miani*, in "Somacha", 1984, n. 9.
- G. Spinelli, *Gli ordini religiosi dalla dominazione veneta alle soppressioni napoleoniche (1428-1810)*, in Diocesi di Brescia (a cura di), "Storia religiosa della Lombardia", Vol. 2, Brescia, 1988.
- G. Spinelli, *Ordini e congregazioni religiose*, in Diocesi di Brescia (a cura di), "Storia religiosa della Lombardia", Vol. 3, Brescia, 1992.
- S. Spinelli, *La relazione ai deputati dell'ospedale Grande di Milano*



- di Gian Giacomo Gilino (4 novembre 1508), Milano, Tip. A. Cordani, 1937.
- A. Stoppiglia, *Il Collegio San Giorgio dei Padri Somaschi in Novi Ligure*, Genova, s.e., 1930.
- A. Stoppiglia, *Statistica dei PP. Somaschi arricchita di notizie biografiche e bibliografiche*, 3 voll., Genova, s.e., 1931-1934.
- M. Tentorio, *Distribuzione delle sedi dell'Ordine dei Padri Somaschi nel mondo dalle origini ad oggi*, in "Annali di Ricerche e Studi di Geografia", 1951, n. 2, pp. 29-35.
- M. Tentorio, *San Girolamo Emiliani, primo fondatore delle scuole professionali in Italia. Documenti inediti*, Genova, s.e., 1976.
- X. Toscani, *L'Ospedale degli "esposti" a Pavia nel Sette-Ottocento*, in D. Zanetti (a cura di), *L'Ospedale San Matteo di Pavia. Fatti e problemi del passato*, Pavia, Amministrazione Ospedale S. Matteo, 1994, pp. 249-295.
- A. K. Viora, *La geografia delle religioni*, Bari, Adriatico, 1969.
- B. R. Wilson, *La religione nel mondo contemporaneo*, Bologna, Il Mulino, 1996.
- D. Zanetti (a cura di), *L'Ospedale San Matteo di Pavia. Fatti e problemi del passato*, Pavia, Amministrazione Ospedale S. Matteo, 1994.
- D. Zardin (a cura di), *La città e i poveri. Milano e le terre lombarde dal Rinascimento all'età spagnola*, Milano, Jaca Book, 1995.

Etnie e Religioni nel quadro geopolitico della nuova Nigeria

1. Premessa

Rivalità etniche, divisioni religiose, ricchezza del sottosuolo, lotta per l'egemonia regionale sono alcune delle realtà che caratterizzano l'attuale situazione in Nigeria. Gli scontri sembrano trovare una giustificazione nell'odio interetnico ed interreligioso che da sempre minaccia la stabilità e l'integrità di questo Stato.

Come per la maggior parte degli Stati africani, si potrebbe affermare che la Nigeria è una creazione, una "invenzione" con confini arbitrari creati dagli Inglesi. La sua storia coloniale parte dalla conquista britannica nel 1903 e prosegue prima, attraverso la creazione della colonia, e poi del protettorato inglese della Nigeria nel 1914 in cui la parte settentrionale e quella meridionale furono unite, fino all'acquisizione dell'indipendenza nel 1960 (cfr. par. 3). L'esperienza coloniale fu breve, tuttavia lasciò un segno profondo ancora oggi riscontrabile nella società nigeriana.

La Nigeria ha radici storiche che vanno molto indietro nel tempo e che le ricostruzioni archeologiche fanno risalire a circa tremila anni fa. Documenti scritti e tradizioni orali testimoniano l'esistenza di una civiltà evoluta e sviluppata sia dal punto di vista politico che da quello economico, e contribuiscono a spiegare, assieme alla parentesi coloniale, l'intraprendenza e la vivacità di questo Paese. Allo stesso modo, la storia della Nigeria aiuta ad individuare i motivi e le cause delle profonde linee di frattura che attraversano la società nigeriana e che sono alla radice di molti dei problemi che oggi affliggono il Paese.

Molti dei tratti dominanti dell'attuale Nigeria

riflettono la forte influenza svolta da quattro gruppi etnici principali, ognuno dei quali ha una precisa collocazione geografica: gli Hausa e i Fulani (o Fulbe) nel Nord; gli Yoruba nel Sud-ovest; gli Ibo (o Igbo) nel Sud-est (cfr. par. 4). Legati a questi gruppi vi sono alcuni aspetti specifici che hanno contribuito a plasmare la realtà sociale, politica ed economica della Nigeria. Innanzitutto la realtà islamica: il primo contatto dell'Islam con il territorio dell'attuale Nigeria risale al XIV secolo, ma fu soprattutto con la creazione del Califfato di Sokoto, agli inizi del XIX secolo, che riunì i territori settentrionali e parte del bacino del Niger sotto un singolo governo islamico, che l'Islam divenne determinante per la storia futura della Nigeria. Questo fatto spiega la dicotomia esistente tra il Nord musulmano ed il Sud cristiano del Paese e le divisioni all'interno della parte settentrionale, che sono state alla base di molti episodi di violenza già durante il periodo coloniale e fino alla fine del secolo scorso.

Un elemento del passato che tende ad essere trascurato ma che ha avuto un notevole impatto sulla realtà sociale della Nigeria è la tratta degli schiavi, sviluppatasi sia attraverso il Sahara che verso le sponde dell'Oceano Atlantico. Le implicazioni sociali di questo fenomeno¹, che è stato responsabile di un flusso forzato di milioni di persone, sono tuttora evidenti.

Altro importante elemento, collegato alla breve durata del dominio coloniale britannico, consiste nel "lascito" ereditato dall'amministrazione britannica: la diversificazione sociale connessa alla fine della schiavitù ed ai movimenti interni di popolazione tra regioni e città diverse comportò la neces-



sità di un riassetto all'interno dei legami etnici che, come è noto, finirono per cristallizzarsi in differenti posizioni politiche e religiose.

Con la conquista dell'indipendenza, queste linee di frattura etniche, religiose e sociali portarono ad una diffusa instabilità ed alla difficoltà per le élites al potere tanto di governare il Paese quanto di tenerlo unito².

Prima di analizzare il complesso rapporto che esiste tra etnie e religioni è utile fare un breve cenno alle principali fasi storiche e al quadro socio-economico della Nigeria per meglio comprendere come molte delle lotte etnico-religiose dipendano anche dal tentativo di assicurarsi il dominio delle risorse principali come ad esempio il petrolio.

2. Il quadro storico

La storia della esplorazione e della scoperta di questo Paese è strettamente connessa con quella del Sudan come lo è la stessa etnografia assai complessa e articolata (cfr. par. 4.1).

La Nigeria, il cui nome deriva dal grande fiume Niger, corrisponde nel complesso ai vecchi territori inglesi della Colonia di Lagos, del protettorato del "Oil Rivers" e della "Compagnia del Niger" (Fig. 1), nonché agli antichi

stati indigeni di Yoruba, di Gando, di Sokoto, di Bornu, di Nupe, di Egbe, di Kontagora, di Benin³, di Iola, ed inoltre comprende la zona nord-occidentale dell'ex-colonia germanica del Camerun.

Il più antico e famoso di questi stati è il Bornu⁴, nome derivato da quello con cui gli arabi denominavano i Kanuri (Berani). Ma, sulla base di molte fonti, i primi nigeriani furono i Nok, esperti artigiani che abitavano la zona di Jos nel Nord del Paese; la loro civiltà⁵ prosperò dal IV secolo a.C. al III secolo d.C. e in seguito scomparvero quando cominciò a svilupparsi, a nord-est del lago Ciad, lo stato dei Kanuri. Questi ultimi erano in gran parte islamici e la loro ricchezza derivava dal controllo delle piste transahariane che dall'Africa Occidentale portavano al Mediterraneo. Questi stati islamici settentrionali rimasero "intoccati" dagli europei fino al XIX secolo. Quelli meridionali vennero invece sottoposti nel XIV e XV secolo a varie dominazioni da parte degli Yoruba, i cui re (Obas) coltivarono i contatti con l'Europa attraverso il commercio portoghese delle spezie.

Al termine del XVIII secolo nel Nord i Fulani convertiti all'Islam, da sempre dominati dagli stati hausa, presero il comando e crearono lo stato mono-islamico del Califfato di Sokoto⁶

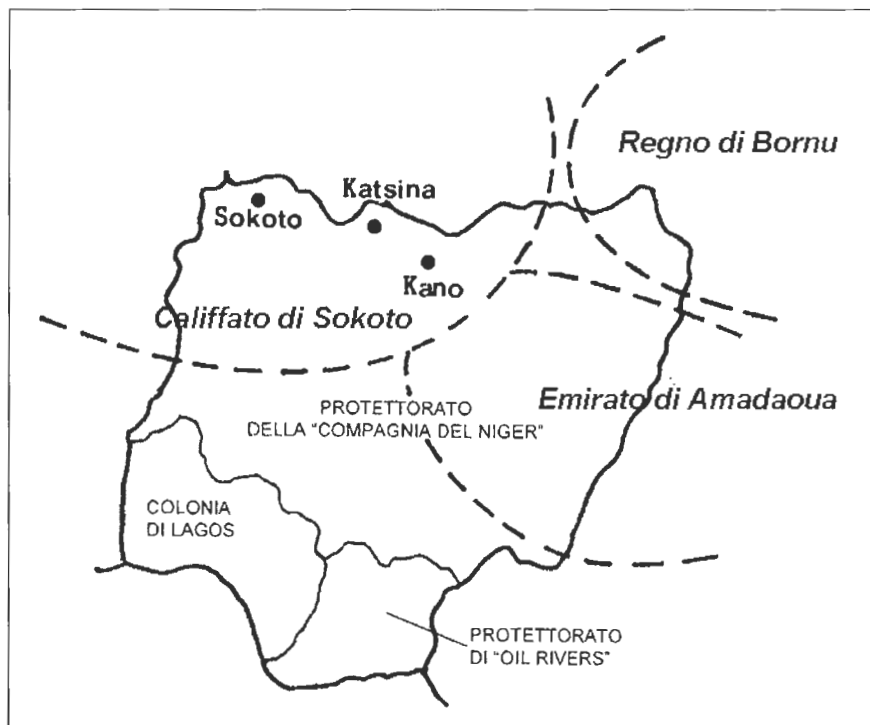


Fig. 1 - La suddivisione della Nigeria negli ultimi anni del colonialismo inglese (fonte: Shimada, 2002; elaborazione).

che con il passare del tempo acquisì sempre più importanza condizionando la vita socio-politica di tutti i territori settentrionali del Paese (cfr. par. 4.2). Il potere del Califfato ha determinato una frattura tra il governo islamico del Nord e le tribù Yoruba nel sud-est che da allora non si è mai risanata, e che nel corso degli anni gli scontri intertribali e le guerre civili hanno solo peggiorato.

Dopo il crollo del commercio portoghese delle spezie e poi di quello britannico, iniziò la tragedia umana della tratta degli schiavi, sino a che nel 1807 la schiavitù venne abolita dagli stessi inglesi ed essi stessi dovettero cercare altre fonti di guadagno. Allora le compagnie britanniche cominciarono ad assumere il controllo delle miniere di stagno di Jos in cui lavoravano migliaia di minatori autonomi che si trovarono ad essere sotto la proprietà inglese. Situazione ancor più critica fu per gli agricoltori, poiché gli Inglesi, per sostenere il peso delle esportazioni minerarie, sostituirono ai raccolti, con i quali la popolazione si sfamava, prodotti da esportare cosicché il Paese visse per la prima volta un periodo di carenza alimentare. In questa situazione gli Inglesi, per controllare meglio la Colonia, attuarono una gestione attraverso la cosiddetta amministrazione indiretta (indirect rule) ossia laddove esisteva una tradizione e una capacità di governo, (cioè nei territori del Nord ove vivevano popolazioni Fulani e Hausa) designarono dei capi locali, ma questa politica si rivelò del tutto fallimentare. Questi "capi inventati" avevano poco in comune con la gente, e il logico risultato fu il ribollire di ostilità e risentimenti.

La Nigeria fu conquistata interamente dalla Gran Bretagna nel 1914 riunendo diverse regioni dagli incerti confini e ridisegnando per ragioni prettamente amministrative zone non omogenee.

Nel 1960 la Nigeria dichiarò la propria indipendenza, ma il sistema coloniale britannico nulla aveva fatto per unificare il Paese o prepararlo a questo passo. I conflitti storici tra il Nord e il Sud e altre tensioni interregionali fecero pensare che l'idea di una repubblica unificata fosse irrealizzabile. Dal 1966 il sogno di una fiorente democrazia si frantumò tra i massacri e le ostilità interregionali e sfociò in un colpo di stato che installò il primo di una serie di governi militari. Gli Ibo risposero con una secessione dalla federazione e dichiararono l'indipendenza del Biafra, dando il via a una guerra civile che coinvolse l'intero paese

per circa tre anni, fino alla vittoria della Nigeria che riprese la regione, reintegrandola nello stato. La guerra lasciò dietro di sé circa un milione di morti e 'Biafra' divenne sinonimo di distruzione di massa e carestia.

Negli anni Settanta l'impennata del prezzo del petrolio consentì al governo nigeriano di portare avanti una politica di sviluppo e investimenti di grandi proporzioni attirando nel Paese una grande quantità di investitori stranieri con conseguente aumento del livello di corruzione all'interno dell'amministrazione pubblica. Dagli inizi degli anni Ottanta la recessione mondiale fece nuovamente calare fortemente il prezzo del petrolio e gettò la Nigeria in un vortice di pesanti debiti, vertiginosa inflazione, disoccupazione su larga scala e corruzione generalizzata. Situazione analoga negli anni Novanta che videro la Nigeria protagonista di incresciosi episodi di violenza⁷ tanto da provocare l'indignazione pubblica delle organizzazioni per i diritti umani e l'esclusione del Paese dal Commonwealth.

Solo dalla fine degli anni Novanta, dopo tutta una serie di dittature militari sostenute da un alto livello di corruzione e legate allo sfruttamento del potenziale economico che la presenza dei giacimenti petroliferi garantiva al Paese, con le prime vere elezioni democratiche del 1999 e la presidenza di Olusegun Obsanjo di origine cristiana, la Nigeria si è avviata verso un lento processo di democrazia che ha portato alla redazione di un nuovo testo costituzionale⁸.

Va però evidenziato che, con la nuova democrazia federale, 12 stati su 36 hanno introdotto la shari'a, (cfr. par. 4.2) che, non solo si contrappone alla costituzione democratica del Paese, ma anche a diversi accordi internazionali sui diritti umani firmati dalla Nigeria⁹ e che la situazione sociale si è nuovamente deteriorata perché diversi gruppi rivali (religiosi e tribali), non più trattenuti dal regime militare, hanno dato inizio a un rinnovato conflitto.

3. Il quadro geopolitico ed economico

Denominato "il gigante dell'Africa occidentale" la Nigeria è il paese più vasto della regione e in assoluto il più popoloso Stato del continente africano e detiene la leadership regionale essendo politicamente, militarmente ed economicamente la principale potenza dell'Africa occidentale¹⁰. Ma l'aggregazione di popoli e culture diverse operata



dagli Inglesi "a tavolino" per creare la Nigeria ha comportato e comporta tuttora notevoli tensioni tra le diverse etnie, culture e religioni. Tale frammentazione vanifica perfino i tentativi di stabilire con precisione il numero dei Nigeriani, perché ogni gruppo etnico tende a "gonfiare" le cifre che lo riguardano. L'ultima stima ufficiale, riferita al 2002, determina una popolazione di 133.881.700 abitanti con una densità media di 120,7 ab/kmq¹¹ e con una crescita annua di oltre il 3%, tra le più elevate del mondo.

La grande eterogeneità della popolazione nigeriana con quattro grandi etnie principali (Hausa, Fulani, Yoruba e Ibo) e una vasta serie di gruppi etnici minoritari, ciascuno dei quali possiede una propria lingua, una propria storia, un proprio diritto consuetudinario (cfr. par. 4) è stato uno dei fattori che hanno fatto sì che il Paese nel corso della sua breve storia è stato suddiviso in un sempre maggior numero di Stati fino a giungere ai 36 Stati federali odierni tra i quali si manifesta la preminenza degli stati del Nord musulmano rispetto a quelli del Sud-est dove si professa il cristianesimo e le pratiche animiste sono molto radicate (cfr. par. 4).

Infatti, come si può notare dalle cartine politiche allegate (Fig. 2), la Nigeria nel 1963, dopo solo tre anni dall'indipendenza, è stata suddivisa in quattro grandi regioni, la grande regione del nord (Northern Region) con capoluogo regionale Kaduna e le tre regioni meridionali di Western Region con Lagos (capitale dello Stato federale), Mid Western Region con Benin ed Eastern Region con Enugu.

Questa suddivisione ebbe però breve durata perché nel 1967 il Paese fu diviso in dodici Stati Federali (North Western, North Central, Kano, North Eastern, Benue-Plateau, Kwara, Western, Mid-Western, Rivers, East Central, South East e Lagos) tra cui lo Stato di Lagos sede della Capitale.

Dopo circa un decennio, nel 1976 furono creati ben sette nuovi Stati¹² e la Nigeria si trovò suddivisa in 19 Stati federali (Sokoto, Kaduna, Kano, Borno, Bauci, Niger, Kwara, Plateau, Benue, Gongola, Oyo, Ogun, Lagos, Ondo, Bendel, Anambra, Imo, Rivers, Cross River) con un territorio al centro del paese (Federal Capital Territory) destinato alla creazione di una nuova capitale politica al posto di Lagos.

Nel 1987 la Nigeria vide la nascita di altri due stati: quello di Katsina, all'estremo Nord dello Stato di Kaduna che venne così ridimensionato, e quello di Aibom, nell'estremo Sud-est, costola dello Stato di Cross River, che portarono a 21 il nume-

ro degli Stati della federazione nigeriana con l'aggiunta del territorio destinato alla nuova capitale. Dopo soli quattro anni, nel 1991, altri nove nuovi Stati¹³ entrarono a far parte della federazione tanto che il numero totale salì a trenta e in quello stesso anno avvenne la rilocalizzazione della capitale: da Lagos ad Abuja nell'omonimo stato federale. Infine, nel 1997 c'è stata l'ultima ulteriore suddivisione con la creazione di altri sei nuovi Stati¹⁴ che nel complesso sono diventati 36, più lo Stato federale della capitale Abuja.

Molti dei nomi dei nuovi Stati richiamano quelli di diversi gruppi etnici come ad esempio Ibom, Edo, Ogun, e tra le varie motivazioni¹⁵ della creazione di una nuova capitale va sottolineata quella che sosteneva la necessità di una capitale etnicamente eterogenea e con un alto grado di rappresentatività culturale poiché Lagos era identificata con un solo gruppo etnico.

Sul piano economico va rilevato come uno dei maggiori problemi della Nigeria è quello di un'economia che fatica a diversificarsi, rimanendo legata all'eredità del passato coloniale; da un lato la produzione agricola, che da sempre ha garantito al Paese buone esportazioni, non riesce a stare al passo con i livelli di crescita della popolazione e costringe ad importare derrate alimentari; dall'altro lato, gli introiti del settore petrolifero, responsabile del 20% del PIL e del 95% degli utili derivati dal commercio con l'estero, sono minori di quelli previsti nonostante l'aumento del prezzo del petrolio. Per quanto riguarda questo ultimo settore la Nigeria è l'ottavo produttore al mondo e il terzo d'Africa¹⁶. Nonostante ciò, manca un'equa redistribuzione degli utili nei confronti della popolazione e molti sono i problemi ambientali legati all'attività estrattiva e di produzione del petrolio, in primo luogo per quanto riguarda l'inquinamento marino.

Come gli altri Paesi dell'Africa nera, la Nigeria è soprattutto un Paese di contadini. L'agricoltura occupa il 43% della popolazione attiva e contribuisce per la medesima quota alla formazione del prodotto interno lordo. Prima dell'inizio dello sfruttamento delle risorse petrolifere, l'agricoltura, l'allevamento del bestiame e lo sfruttamento delle foreste fornivano il 60% dei prodotti d'esportazione¹⁷. Oggi la produzione agricola copre solo i 2/3 del fabbisogno nazionale e la Nigeria deve importare generi alimentari per soddisfare una numerosa popolazione in forte crescita.

Il PIL pro capite (970 \$) non è equamente distribuito e non è quindi sufficiente a permettere ad ampie frange della popolazione di uscire dalla

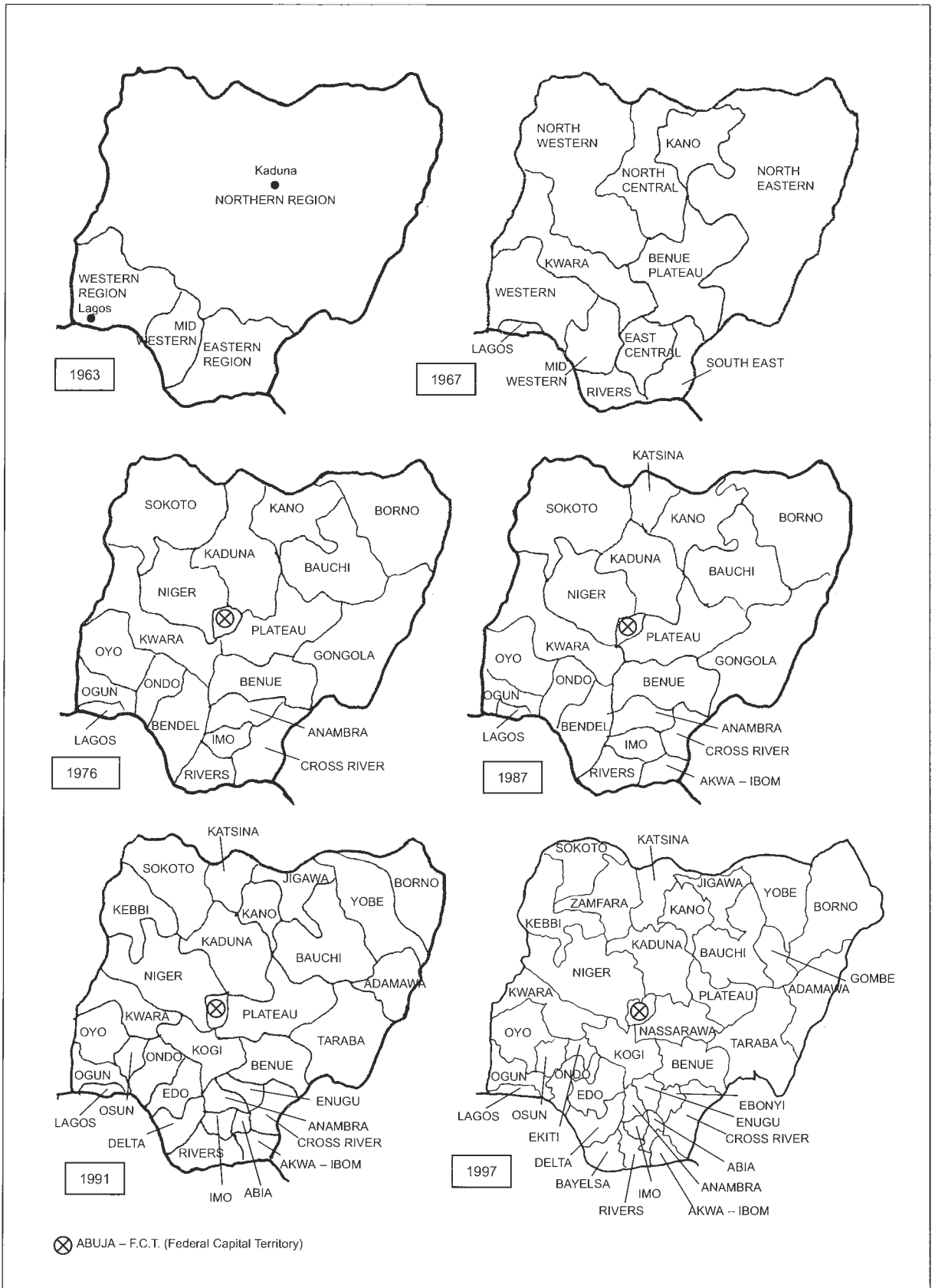


Fig. 2 - Ricostruzione delle fasi di formazione della federazione di Stati in Nigeria.



soglia minima di sussistenza (oltre il 40%), contribuendo così a fomentare malcontento, disordini e scioperi in tutto il Paese.

4. Etnie e religioni

4.1 Le etnie

Dal punto di vista etnico, la Nigeria presenta un substrato estremamente frammentato, tanto che secondo i più recenti studi, si possono individuare più di trecento gruppi etnici.

Questa composita struttura etnica è da mettere in relazione anche con i diversi quadri ambientali del Paese e con il fatto che il territorio nigeriano è da considerare come un tramite fra l'Africa sudanese e quella equatoriale. Si va quindi da popolazioni semibantu come gli Ibo, stanziati nel Sud-est ai numerosi gruppi sudanesi come gli Yoruba, concentrati nel Sud-ovest, gli Hausa e i Fulani, abitatori delle regioni settentrionali, e a consistenti gruppi minoritari¹⁸ come gli Ibibio (nel sud-est), i Tiv (nella zona centrale detta Middle Belt), gli Edo (nell'Ovest), i Kanuri (nel Nord) e gli Ijaws (nel Sud-est) che rappresentano residue ed isolate discendenze paleonegritiche¹⁹ (Fig. 3).

A questa frammentazione etnica corrispondono naturalmente strutture socio-economiche originarie assai differenziate, che vanno dai modelli agricolo-sedentari degli Ibo a quelli nomado-pastorali dei Fulani, dall'economia equatoriale di raccolta all'organizzazione feudale berbera dei Kanuri.

Poiché come è noto le etnie costituiscono la realtà collettiva di un paese e ne sottolineano sia la comunità storica che la specificità culturale è utile indicare brevemente la localizzazione, le caratteristiche principali e la coesione etnica che caratterizza i principali gruppi presenti in Nigeria.

Nella parte settentrionale sono localizzati:

gli **Hausa**, che rappresentano il 21% della popolazione, sono aggregati in un consistente numero di tribù con diversa appartenenza razziale e un diverso livello di sviluppo; si presentano infatti come un miscuglio di elementi sudanesi, berberi e arabi ma sono fondamentalmente una popolazione negra. Molto superiori in cultura alle popolazioni che li circondano, gli Hausa hanno esercitato una parte assai importante nel commercio del Sudan e dei paesi vicini tanto che ancor oggi sono ritenuti buoni commercianti e competenti agricoltori. Sono musulmani, ma per quanto seguano le pratiche religiose e praticino la circoncisione, sono solo in parte islamizzati²⁰. Gli Hausa sono

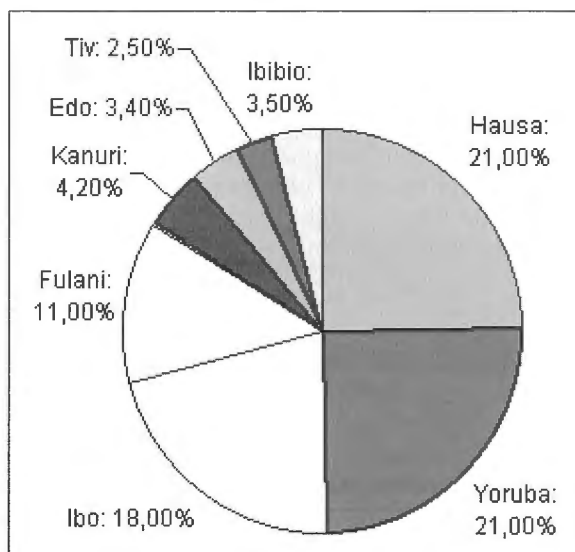


Fig. 3 - Composizione etnica della popolazione.

oggi localizzati soprattutto nella parte nord occidentale del Paese con una forte concentrazione negli Stati di Kano (62%), Sokoto (61%) e Kaduna (50%) ma gruppi minori sono presenti in alcuni stati del Sud.

La loro importanza risale al 500 e 700 d.C. quando fondarono i cosiddetti Stati Hausa (Biran, Dcura, Katsina, Zaria, Kano, Rano, Gebir) da cui derivarono i tre regni a organizzazione feudale: Sokoto, Gando e Adamawa che raggiunsero una grande prosperità tra i secoli XVII e XVIII e il controllo dell'intera regione denominata hausa-land. La storia di quest'area è fortemente connessa con l'Islam e con l'etnia dei Fulani che portarono via potere politico agli Hausa con una serie di guerre sante in nome dell'Islam a partire dal 1800 (cfr. par. 4.2).

I **Fulani** (formano l'11% della popolazione) sono considerati un sottogruppo degli Hausa e ne costituiscono l'aristocrazia dominante; nel passato non si sono mai insediati stabilmente in una regione, vivendo sparsi fra le popolazioni negre dominandole²¹. Attualmente una parte di loro vive ancora allo stato nomade nella zona della savana mentre l'altra parte vive soprattutto nello stato di Kano dove rappresenta circa un terzo della popolazione; negli Stati di Adamawa e Kaduna e in direzione sud fino allo Stato del Plateau. I Fulani, oltre ad essere pastori sono sempre stati ottimi guerrieri e alla fine del secolo XVIII fondarono gli stati del Futa Senegalese e, convertiti all'islamismo, ne divennero i predicatori tanto che verso il 1804 un marabù futa Usman-dan-Fodio, fondò l'impero di Sokoto²² (cfr. par. 4.2).



Fig. 4 - Capanna di pastori Fulani.



Fig. 5 - Cavalieri Fulani e sullo sfondo il minareto della Moschea di Zaria nello Stato di Kaduna.





Fig. 6 - Donne Kanuri nello Stato del Borno.

I **Kanuri** (4,2% della popolazione), si trovano soprattutto nel Nord nell'area del bacino del Ciad che essi avevano invaso nel XII e nel XIV secolo e dove avevano fondato il reame del Bornu. Oggi, infatti, sono presenti nell'odierno Stato di Borno dove rappresentano l'elemento più numeroso della popolazione²³ ma sono anche insediati negli Stati di Bauchi e di Kano e in misura minore in quelli di Kaduna e Sokoto e la loro presenza è comunque registrata in tutte le maggiori città del Nord della Nigeria. Chiamati *Beri-Beri* dagli Hausa, parlano una lingua del ceppo nilotico ed hanno avuto una storia nettamente distinta dalle altre popolazioni dell'area settentrionale della Nigeria.

La loro società è strutturata sulla famiglia allargata che occupa un singolo compaund recintato, le famiglie vivono in oltre trecento villaggi di differenti dimensioni fino al più piccolo insediamento formato solo da tre o quattro famiglie.

Nella parte centro-meridionale sono insediati: gli **Yoruba** (costituiscono il 21% della popolazione) etnia originaria dell'alto Nilo (Gleria, 2000), presentano tracce di una civiltà nettamente superiore, sia nell'ordinamento sociale e economico, sia nella decisa impronta di regalità e sovranità come nella potente e influente gerarchia sacerdotale.

Sono concentrati nel Sud-ovest di cui sono l'et-

nia predominante. Essi formano la quasi totalità della popolazione negli Stati di Ogun, Oyo e Osobo, l'89% in quella di Ondo e l'83% nel distretto federale della capitale Abuja, ma la loro presenza si riscontra anche nel Nord (13% nello Stato di Kabba e il 70% in quello di Kwara) e nell'area del Dahomey. Gli Yoruba sono una società molto superstiziosa dove non c'è una netta separazione tra il quotidiano e il magico, tra i problemi ed i misteri, tra la religione monoteista ed il mondo spiritico fatto anch'esso di spiriti buoni e di spiriti cattivi che convivono tra loro (cfr. par. 4.2). Nonostante il loro frazionamento in numerose tribù e l'esistenza di molti dialetti regionali, questa etnia ha conservato la forte organizzazione politica a base tradizionale e in parte religiosa che aveva prima dell'arrivo degli Inglesi²⁴, ma nonostante ciò il contatto con gli europei ha fatto sì che gli Yoruba siano considerati i più occidentalizzati dei popoli nigeriani; sono stati infatti i soli a fornire al Paese avvocati, medici, giornalisti e risorse umane per "piccoli quadri" delle amministrazioni pubbliche e private. È tra loro che sono nati i primi capitalisti di tipo occidentale, la cui fortuna proviene dal commercio e dalla speculazione fondiaria e non dal potere politico e dal possesso feudale del suolo (Laroche, 1968).

Gli **Ibo** (formano il 18% della popolazione) dominano il territorio del Niger inferiore (sono concentrati soprattutto al nord e a est del delta) e in pratica quasi tutta la parte meridionale della Nigeria, tanto che Lagos conta un'importante minoranza Ibo e nel Nord-est dove il loro buon grado di istruzione gli consente di svolgere attività redditizie. Nello Stato di Anambra formano il 98% della popolazione, il 90% in quello di Imo, il 57% in quello di Rivers²⁵.

Sono rimasti a lungo isolati nelle loro foreste al riparo dalle invasioni ed hanno così conservato al contempo un profondo individualismo e una forte decentrazione politica. Prima dell'influenza degli Inglesi e delle missioni cristiane insediatesi nel Sud del Paese gli Ibo praticavano il culto degli antenati (cfr. par. 4.2); oggi sono il gruppo cristiano più numeroso e sono suddivisi in trenta tribù, sessanta clan e circa 500 villaggi o gruppi di villaggi in cui regna un clima fortemente democratico: non ci sono, infatti capi ereditari, né grandi famiglie, né gerarchie consolidate. L'unità sociale è la famiglia o il gruppo di famiglie, ed esistono numerose associazioni sia pubbliche che segrete che si basano su legami diversi, da quelli professionali a quelli economici e che cementificano la società ibo.

Gli **Ibibio** (rappresentano il 3,5 % della popolazione) detti anche Epko, sono insediati insieme agli Ibo nel Sud-est del Paese, soprattutto nella

provincia di Calabar, in quello che oggi è lo Stato di Cross River. Questa etnia presenta la stessa struttura sociale degli Ibo con i quali hanno molte affinità ma non hanno lo stesso gruppo linguistico²⁶. Questa popolazione si contrappose alle invasioni coloniali e solo dopo la I Guerra Mondiale gli Inglesi riuscirono ad avere accesso nella regione attraverso la mediazione degli Amama²⁷, le persone di più alto rango della comunità, ed accettando le loro tradizioni. Ogni villaggio è governato da un gruppo di anziani e dai capi delle varie famiglie e le loro decisioni sono "rafforzate" da quei membri della società ibibio che agiscono come messaggeri degli antenati²⁸ (Ikan). Infatti la loro religione è basata nel rendere omaggio agli antenati del villaggio²⁹, ma una parte di ibibio è cristiana.

I **Tiv** (il 2,5% della popolazione) noti anche con il nome di Mitshi, sono localizzati in particolare nello Stato di Benue dove costituiscono circa il 58% della popolazione.

Sono stati da sempre un popolo guerriero, il loro territorio non è mai stato invaso dai Fulani perché sono sempre stati ribelli nei confronti delle influenze musulmane e solo molto tardi sono stati conquistati dagli Inglesi. Essi formano un gruppo profondamente individuale che pratica una agricoltura di sussistenza e il loro sistema sociale non prevede capi e consigli e la leadership è basata sull'età e la ricchezza.

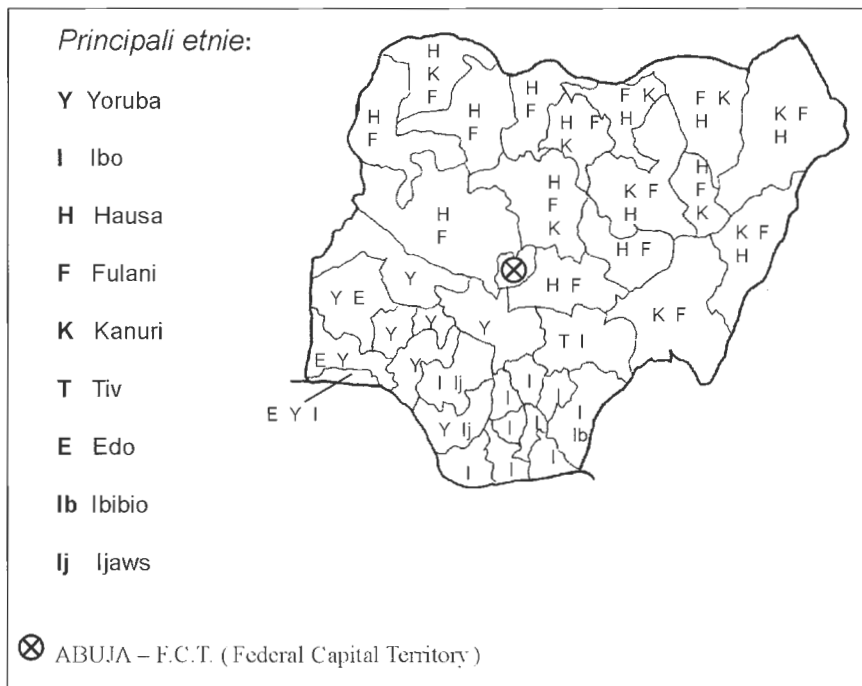


Fig. 7 - Localizzazione indicativa delle principali etnie.



Gli Edo (il 3,4% popolazione) popolo originario dell'antico reame del Benin, nonostante i vari contatti con gli Europei, sono stati totalmente indipendenti fino al 1897, tanto che il loro Oba (il re) è il nipote dell'ultimo re del Benin. Questa etnia ha molte affinità con gli Yoruba anche se la lingua è molto differente e loro stessi si difendono dall'essere assimilati agli Yoruba.

Poiché la lingua è una delle principali componenti che definiscono un gruppo etnico, altrettanto ampia è la gamma culturale, rappresentata dagli oltre 300 dialetti parlati a fianco dell'inglese, lingua ufficiale, e infatti alle principali etnie corrispondono delle vere e proprie lingue di primaria importanza quali:

- lo *yoruba* appartenente al gruppo delle lingue sudanesi, lingua della famiglia di quelle popolazioni come gli Ewè e degli Ascianti che furono un tempo vicini degli Yoruba e delle genti del Benin;

- l'*hausa* diffusa anche fuori dal territorio abitato dagli Hausa perché si è sviluppata come lingua di commercio anche presso popoli parlanti altri idiomi, divenendo così la principale lingua di civiltà e di commercio di un'intera area comprendente il Sudan centro-occidentale e il sud-algerino fino alle foci del Niger³⁰;

- il *ful*, parlato dai Fulani, è una delle lingue africane meglio conosciute³¹ ed essendo lingua di una etnia aristocratica è ricca, armoniosa e possiede una letteratura propria, scritta con caratteri arabi.

Dopo questa necessaria sintesi delle caratteristiche delle principali etnie va ribadito come i contrasti tra alcune di esse, soprattutto tra gli Hausa da una parte, di religione e cultura islamica, e gli Yoruba e Ibo, di religione cristiana e animista dall'altra, hanno caratterizzato e condizionato la storia della Nigeria.

L'evoluzione della società nigeriana non ha sopito le rivalità tribali, anzi il Paese poco dopo l'indipendenza è stato lacerato da forti antagonismi, come la già citata cruenta guerra del Biafra (1967-1970) con il tentativo di secessione da parte degli Ibo che volevano fare del Biafra uno stato indipendente dalla Nigeria.

Inoltre, fra i motivi d'attrito tra le varie etnie, vanno considerate le migrazioni interne, l'appropriazione delle risorse regionali e in definitiva l'accesso al potere federale, conteso tra gli Hausa, gruppo tradizionalmente dominante, gli Yoruba, l'etnia più dinamica ed evoluta, e gli Ibo, che dopo la fallita secessione, sono in una posizione leggermente più subordinata.

Ma i gruppi più radicali di tali etnie, contrastati in maniera incisiva dai regimi militari del passato

e strumentalizzati dagli stessi per fini politici, dal 1999 con il passaggio alla democrazia, hanno cercato di imporre le proprie posizioni dando così il via ad un circolo vizioso di contrasti e violenze di cui gli ultimi episodi, riportati dai giornali di tutto il mondo, sono una chiara testimonianza (cfr. par. 5).

4.2 Le religioni

Per cercare di comprendere l'incidenza del fattore religioso sui problemi nigeriani è importante riuscire a capire almeno in parte le differenze tra le principali religioni pur limitandoci a delineare alcuni elementi principali.

Per la maggior parte dei nigeriani, religione e fede sono un importante aspetto della loro vita, esse infatti influenzano le leggi, il pensiero e l'agire dell'individuo. Ancor più che in altri paesi in Nigeria le religioni tendono a seguire i confini etnici, con una netta prevalenza islamica tra le popolazioni arabizzate del Nord e del Nord-ovest, con la persistenza dell'animismo tradizionale nelle regioni centrali, mentre nelle aree meridionali, più intensamente colonizzate, prevale il cristianesimo.

I dati ufficiali riferiti agli anni Novanta registrano un 45% di musulmani, in prevalenza sunniti, un altro 45% rappresentato dai cristiani, di cui due terzi protestanti e un terzo appartenenti alla chiesa cattolica o ad altre congregazioni cristiane e di un 10% riferito a religioni tradizionali e a riti tribali (Fig. 8). Altre fonti quali agenzie di stampa accreditate, organizzazioni missionarie e stime del Dipartimento di Stato Americano concordano nel ritenere che il numero dei musulmani in questi ultimi anni sia aumentato.

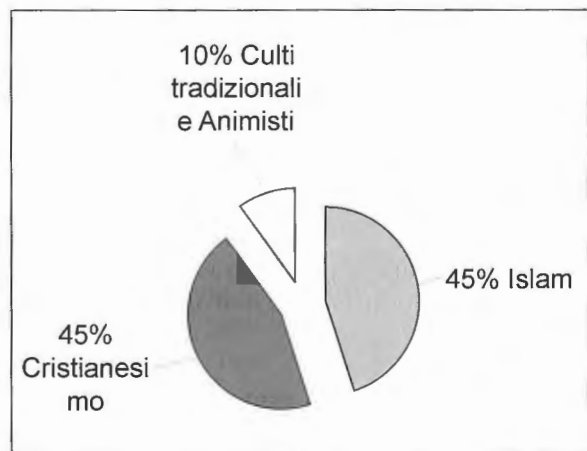


Fig. 8 - Principali religioni professate.

In passato i governi militari sono stati quasi tutti dichiaratamente musulmani, mentre oggi anche a causa della frammentaria composizione confessionale ed etnica della popolazione, la nuova Costituzione – del maggio 1999 – stabilisce che il governo non può adottare nessun credo come religione di Stato e deve garantire la libertà di religione.

La diffusione dell'Islam

L'Islam, come già accennato, è stato introdotto nel Nord della Nigeria a partire dall'inizio del XIV secolo, con la disintegrazione dell'impero del Mali, quando saggi e mercanti incominciarono a predicare l'Islam tra la popolazione hausa. Infatti, secondo l'opinione di molti studiosi tra cui Muhlberger (1999) l'Islam si è consolidato soprattutto nello Stato hausa di Kano tra il 1453 e il 1499 periodo in cui fu costruita la prima moschea e in cui arrivarono insegnanti dai principali centri di cultura musulmana, soprattutto da Timbuktu e Djennè. Successivamente grazie all'opera di divulgazione dei mujaidin e del teologo Al-Maghilli l'Islam prese corpo anche nello Stato hausa di Katsina.

Va ricordato che già nel XIV e nel XV secolo la parte settentrionale della Nigeria era controllata dagli Hausa (cfr. par. 4.1) e che in quei territori vi erano anche i Fulani, nomadi provenienti dall'Ovest che vivevano di pastorizia e di commercio, alcuni dei quali divenuti sedentari vivevano appunto nelle città hausa, servendo i re come ammi-

nistratori e dove molti degli scolari musulmani erano Fulani.

Alla fine del XVIII secolo il governo di Gobir, uno dei sette Stati hausa, era instabile a causa della diaspora tra il re Yungla e il suo insegnante fulani Usman-dan-Fodio, divenuto Imam dei musulmani e che riteneva che professare l'autentico Islam fosse l'unica soluzione per combattere le ingiustizie politiche dello Stato (Muhlberger, 1999). Usman-dan-Fodio, divenuto califfo nel 1802, guidò la prima vera grande Jihad di quei territori e fu una guerra non solo tra musulmani e pagani o tra Fulani ed Hausa ma fu la Jihad che identificò l'Islam con l'unica vera giustizia tanto che anche i contadini Hausa pur non essendo musulmani sostennero la causa di Usman-dan-Fodio. Al termine della guerra, nel 1810, al posto dello Stato di Gobir fu creato un grande califfato governato dai Fulani con a capo Usman-dan-Fodio che avrebbe condizionato la storia di quei territori tanto che all'inizio del XIX secolo furono riuniti i territori settentrionali sotto un unico governo islamico: il Califfato di Sokoto (Shimada, 2002). E da qui ha inizio la profonda divisione nigeriana tra un Nord islamico ed un Sud cristiano che è alla base degli episodi di violenza che hanno caratterizzato il corso della storia e che si sono ripresentati negli anni più recenti.

Infatti, a volte negli ultimi anni, proprio negli Stati del Nord ai musulmani sunniti si stanno sovrapponendo gli sciiti e cresce la richiesta di introdurre la shari'a (legge islamica)³². Questa è già

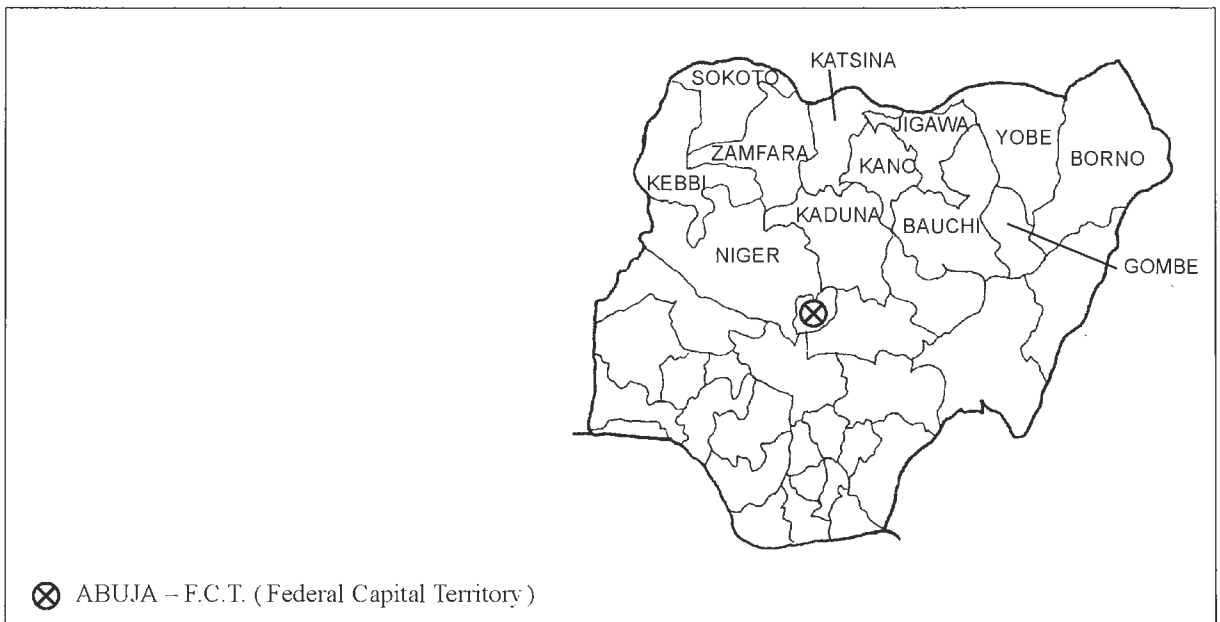


Fig. 9 - Gli Stati in cui è stata introdotta la shari'a.



stata adottata, in forme diverse, da 12 stati sui 36 che compongono la Nigeria e il primo Stato ad averla adottata e quello di Zamfara (in vigore nel gennaio 2000), e subito numerose famiglie cristiane hanno lasciato la capitale Gusau, per timore di persecuzioni, mentre alcuni istituti bancari hanno chiuso le loro filiali per non dover dividere i propri ricavi con lo Stato, dato il fiqh (il diritto musulmano, dedotto dalla shari'a) non prevede la corresponsione di interessi agli istituti di credito, ma contempla da parte di questi ultimi un contributo allo Stato per la diffusione dell'Islam³³.

Sull'esempio del governatore dello Stato di Zamfara, molti altri governatori degli Stati del Nord hanno introdotto nei propri Stati la legge coranica, sostenendo che la maggior parte della popolazione è musulmana e quindi chiede di vivere secondo le regole dettate dalla propria religione. Infatti l'Islam non distingue tra religione e stato e quindi i governi musulmani, a differenza dei cristiani, usano il loro potere per promuovere l'Islam e nel 2001 altri cinque stati della Nigeria settentrionale, Borno, Jigawa, Katsina, Kano Sokoto, hanno introdotto la shari'a e nel 2002 gli Stati di Yobe, Kebbi, Kaduna, Bauchi e Gombe ne hanno seguito l'esempio (Fig. 9). In sintesi un terzo degli Stati della Nigeria ha adottato la legge islamica che come è noto non riguarda solo l'ambito religioso, culturale, morale in senso stretto, ma anche tutti gli aspetti profani della vita³⁴.

Dal 1999, in poco più di quattro anni, tutti gli Stati del Nord, in funzione alla legge islamica, si sono allineati ed attuano pressioni socio-economiche sulle comunità cristiane e impediscono loro la costruzione di nuovi edifici di culto. Proprio su questa posizione alcuni governatori degli Stati del Nord hanno comunicato ai leader della Christian Association of Nigeria (CAN) che rappresenta circa 50 milioni di cristiani che "le credenze religiose dei musulmani li porterebbero a vedere l'espandersi di chiese come un'offesa". In risposta ci sono state numerose denunce di vescovi cattolici circa le condizioni di vita e di rispetto dei diritti umani dei non musulmani. Secondo i portavoce delle chiese cristiane³⁵, tra cui lo stesso vescovo di Abuja, si deve sostenere l'incostituzionalità della shari'a poiché viola l'articolo 10 sia della Costituzione nigeriana del 1999 (che vieta l'adozione di una religione di Stato), sia i diritti umani e la libertà di culto. D'altra parte va considerato che la Costituzione riconosce già alcuni aspetti presenti nella shari'a che è parte integrante e rilevante del diritto consuetudinario del Paese, ma non ammette l'adozione di una religione ufficiale. Nonostante questo, molti governatori del Nord hanno ulte-

riormente radicalizzato il processo di islamizzazione dei loro Stati, introducendo la legge coranica come legge penale dello Stato, e operando come se l'Islam fosse, di fatto, la religione ufficiale.

Le nuove leggi introdotte o annunciate negli Stati settentrionali prevedono dure punizioni corporali per alcuni reati, tra i quali il furto, i crimini sessuali, l'adulterio, l'abuso di alcol e il gioco di azzardo; e il governo federale non ha denunciato l'incostituzionalità di alcune delle nuove leggi, ma ha consigliato ai cittadini di cercare riparazione legale presso le alte corti, compresa la Corte Suprema³⁶.

Queste considerazioni non fanno che confermare come non sia un caso che il Nord della Nigeria venga attualmente considerato l'area più musulmana del Paese tenendo conto anche del fatto che proprio a Kano, cuore degli Stati hausa, siano state aperte numerose scuole coraniche (Fig. 10) (sostenute dalla confraternita dei "Fratelli musulmani e dei grandi donatori sauditi") che diffondono le dottrine waabita e salafita³⁷, sembra-



Fig. 10 - Interno di una scuola coranica femminile a Kano.



Fig. 11 - La Moschea di Abuja.

no alimentare, secondo alcune agenzie di stampa, gruppi armati nel Sud algerino, in Mali, Mauritania fino ai confini col Senegal.

Infine, nell'ambito dell'Islam, va segnalato un fenomeno abbastanza recente: il rientro in Nigeria di giovani musulmani che hanno studiato in Iran, Iraq, Egitto e Pakistan che cercano di instaurare, attraverso la setta Al-Sunna-Wal-Jamma (I Seguaci del Profeta)³⁸, una società islamica integralista che dovrebbe raggruppare i dodici stati nigeriani che hanno ufficialmente adottato la shari'a (Labévière, 2004).

Dal punto di vista delle sedi, vecchie e nuove testimonianze islamiche importanti sono la città musulmana di Kano, al confine col Sahel, che con i suoi circa mille anni di età e le sue mura di fango, è la più antica di tutta l'Africa Occidentale (oggi chiamata la Old City islamica) e dove sia il palazzo dell'Emiro, straordinario esempio di architettura hausa, sia la Moschea Centrale, dove il venerdì si

riuniscono per la preghiera oltre 50.000 fedeli, sono importanti simboli per i musulmani del Nord. Mentre nella nuova capitale Abuja, simbolo di un Islam che cresce e si sviluppa nel Paese è stata costruita la faraonica moschea, la più grande di tutta l'Africa occidentale: una specie di fortezza quadrata con cupola dorata e quattro minareti alti e snelli (Fig. 11).

La diffusione del Cristianesimo

I cristiani sono circa il 45% degli oltre 133 milioni di nigeriani. Di questa percentuale i cattolici, attivi a tutti i livelli nella vita del paese, costituiscono una parte importante, seguiti dagli anglicani e da migliaia di altre chiese soprannominate "mushroom churches" (Chiese-fungo), perché nascono appunto come i funghi e soltanto quelle registrate ufficialmente come enti religiosi sono più di





Fig. 12 - L'Emiro di Zaria nello Stato di Kaduna durante la festa del Sallah che si tiene al termine del Ramadan.



Fig. 13 - Il palazzo dell'Emiro di Zaria. Gli emiri degli Stati del Nord risiedono ancora nei propri palazzi ed esercitano una notevole influenza non solo presso le etnie di appartenenza ma anche nell'ambito del potere politico.

6.500 (Cappuccini Toscani, 2001). I cattolici, secondo le stime del rapporto dell'associazione "Aiuto alla Chiesa che Soffre" - A.C.S., 2000) sarebbero circa 12 milioni suddivisi in 41 diocesi e 3 vicariati coordinati dalla Prefettura Apostolica di Kontagora nello Stato del Niger (Tab. 1). La maggior parte delle diocesi è situata negli Stati cristiani

del Centro-sud e poche sono le diocesi presenti negli Stati musulmani del Nord, che peraltro risultano avere pochi fedeli. È da sottolineare invece come la Prefettura Apostolica sia nello Stato del Niger, area di confine tra musulmani e cristiani, e come ben due vicariati su tre (Kaduna e Bauci) siano in Stati musulmani del Nord.

Tab. 1 - Prefettura, vicariati e diocesi cattoliche in Nigeria (fonte: A.C.S., 2000).

STRUTTURA	SEDI	fedeli	STRUTTURA	SEDI	fedeli
Prefettura Apostolica	Kontagora	65.550		Issele -Uku	201.380
Vicariati Apostolici	Bauci	60.000		Warri	189.000
	Bomadi	11.233		Jalingo	181.795
	Kano	75.514		Ondo	180.255
				Calabar	170.000
Diocesi	Onitsha	1.223.556	Diocesi	Ibadan	145.000
	Lagos	1.096.000		Ekiti	135.000
	Makurdi	1.024.833		Port Harcourt	109.700
	Uyo	597.989		Umuahia	99.576
	Enugu	565.350		Maiduguri	95.853
	Awka	560.974		Yola	95.553
	Owerri	539.032		Minna	88.559
	Orlu	518.368		Idah	83.816
	Okigwe	465.705		Ikot-Ekpene	80.010
	Ahiara	385.512		Osogbo	60.000
	Nsukka	380.178		Ilorin	56.772
	Jos	342.976		Oyo	50.000
	Aba	299.914		Ijebu-Ode	47.000
	Benin City	273.904		Abeokuta	45.000
	Ogoja	241.282		Abuja	42.793
	Otuhpo	234.484		Sokoto	31.937
	Kaduna	227.687		Lokoja	29.250
	Kafanchan	227.687		Totale	11.848.677
	Abakaliki	212.700			

Il profondo Sud, attorno alla parte finale del Niger e al suo delta, con cinque stati Ibo e sei di altre etnie dagli Yoruba agli Ibibio, è la culla del cattolicesimo nigeriano oltre che l'area più densamente popolata dell'Africa dopo la valle del Nilo. Infatti, è in questa regione che ha avuto inizio l'odierna chiesa cattolica ad opera dei pionieri della Società delle Missioni Africane (SMA) di Lione, che giunsero a Lagos – dove vivevano già alcuni ex schiavi cattolici tornati dal Brasile – nel 1861 con il primo italiano della congregazione, Francesco Borghero. Ma fu ad Asaba – sulla riva destra del Niger, dove oggi si trovano le rovine della prima chiesetta e le tombe dei primi missionari cattolici irlandesi – che la missione mise le sue radici ad opera del milanese Carlo Zappa che nel 1886 fondò la Prefettura del Niger Occidentale, costruì una scuola in cui i suoi primi fedeli e studenti erano ex schiavi che lui stesso riscattava. Attraverso la costruzione di scuole egli diede l'impulso decisivo ad una graduale evangelizzazione tenuto conto dei tempi, dei mezzi e dei limiti dovuti agli impedimenti della lingua e della cono-

scenza degli usi e costumi. Negli anni seguenti furono fondate altre missioni della SMA ad Abeokuta, Ibadan e Oyo ed è merito di questa società missionaria se la chiesa cattolica si diffuse in tutta la Nigeria Occidentale. L'evangelizzazione della parte orientale ha avuto inizio nel 1885 con l'arrivo dei missionari Spiritani ad Onitsha, importante centro dell'odierno Stato di Anambra, dove grazie al prefetto apostolico Jopseph Shanahan si sviluppò la missione e venne creata una rete di scuole cattoliche per le popolazioni Ibo e Ibibio.

Attualmente, dell'insegnamento si interessano soprattutto i Gesuiti con la Loyola High School di Abuja e quella di Lagos, nelle quali studiano complessivamente 1.600 ragazzi. Per il momento i missionari dirigono solo le scuole superiori, ma stanno formando alcuni giovani per inserirli nelle università come professori. Invece i monasteri delle monache Clarisse e i conventi dei Cappuccini, questi ultimi presenti in Nigeria dal 1984, sono votati soprattutto all'aiuto dei poveri, dei carcerati e nel convento di Enugu (capitale dell'omonimo stato) che ospita il seminario più grande del mon-



do³⁹ si è adottato recentemente un altro servizio tipico dei Cappuccini, quello dell'assistenza spirituale ai malati nell'ospedale centrale che è uno dei più grandi della Nigeria.

La comunità cattolica ha recentemente istituito la Commissione di giustizia e pace che opera a livello nazionale e in tutte le diocesi e si prefigge come obiettivo di perseguire un serio impegno, di denuncia e di formazione, a fianco della gente; è un impegno che acquista più forza perché è portato avanti in comunione con le altre chiese cristiane.

La Chiesa cattolica oggi è in gran parte formata da nigeriani⁴⁰ ed è una comunità forte e, probabilmente, la più alta autorità morale nel paese, ma tende a preoccuparsi più di strutture e organizzazione che di un'azione incisiva a livello sociale o politico. Una comunità in crescita, radicata nel popolo⁴¹, ma un po' troppo tendente al devozionalismo, a scapito del catecumenato e della formazione alla fede. I laici tramite gruppi e associazioni gestiscono la vita e l'organizzazione delle parrocchie; si preoccupano del sostentamento materiale del clero incamminando la chiesa nigeriana verso l'indipendenza economica. Va ricordato che, anche a causa del lungo isolamento internazionale subito, la Nigeria è stata per un periodo quasi abbandonata a se stessa ed in questo periodo l'essere cristiani è divenuto più uno status che una devozione, ma al contempo c'è stata una apertura verso la tradizione antica, verso la comprensione della cultura locale. E proprio in questo contesto, l'attuale chiesa nigeriana vuole riscoprire la sua anima antica e africana senza dimenticare gli antenati e la religione yoruba mentre, anche se inizialmente alcuni missionari attuarono un utile lavoro di scavo etnologico alla scoperta del passato indigeno, in realtà poi avevano demotivato le culture dei padri.

Alla luce di quanto detto finora va evidenziato come oltre agli Ibo, l'etnia cristiana per eccellenza, anche tra gli Yoruba vi siano dei cristiani ad esempio ad Akure, capitale dello Stato di Ondo, ci sono i salesiani che hanno fondato un importante centro giovanile che comprende anche la parrocchia e una scuola professionale. Ibadan, capitale dello Stato yoruba di Oyo, ospita una comunità cattolica che si è sviluppata velocemente, fornendo servizi in scuole e sanità, sviluppo sociale e rurale, nonché microcredito. Questa comunità molto forte e creativa ha visto nascere il primo centro pastorale del paese, dando così un contributo decisivo allo sviluppo della chiesa nigeriana. Infine, non va sottovalutato

che il cristianesimo ha trovato una apertura nella cultura yoruba poiché essa presenta una certa idea del divino che ha forti richiami di tipo monoteistico.

Attuali simboli della nuova chiesa nigeriana sono il grande edificio ancora in costruzione della Nostra Signora di Lourdes, nel bel mezzo del quartiere popolare di Orile, alla periferia di Lagos e, a poco più di un chilometro dalla grande moschea, la nuova cattedrale di Abuja i cui lavori non sono ancora conclusi, eccetto il campanile che per eguagliare gli sveltanti minareti è già stato costruito assai più alto di quanto previsto dal progetto iniziale. E poiché le difficoltà economiche in cui versa la Nigeria costringono a sospendere temporaneamente i lavori, per terminare queste grandi chiese occorreranno ancora alcuni anni.

La tradizione animista

Laddove il temperamento nigeriano ha avuto il sopravvento sono nate sia chiese africane dal culto dinamico ed estroverso, dove la gente danza e canta gioiosamente tutta la notte, lodando Dio anche col proprio corpo, sia numerose sette minori che sono un insieme di due o più pratiche religiose nate dalla fusione di riti cristiani con quelli della tradizione animista locale.

Il 10% della popolazione nigeriana segue religioni tradizionali e animiste, ma va messo in evidenza come l'animismo permea la società in modo abbastanza trasversale al di là della pratica delle diverse religioni. Infatti in Nigeria non esiste persona convertita al Cristianesimo o all'Islam che affermi che le divinità tradizionali non esistano.

L'animismo ha forti legami con gli spiriti ancestrali che proteggono la terra e assicurano il benessere alla tribù; molti dei riti sacrificali e delle cerimonie *jiù-jiù*, non sono altro che modi per contattare questi spiriti, così da assicurarsi un destino favorevole. Anche gli amuleti, come le 'ibej' (bambole gemelle ornate con perline), sono una parte fondamentale della vita in Nigeria e vengono usate per portare buona fortuna e prosperità.

Nell'ambito dell'animismo si distingue il culto yoruba che crede ad esempio nel dio del fiume della vita, Oshun, dando un nome a chi dà potere all'acqua. Gli Yoruba credono in un Essere Supremo e in una serie di intercessori, i primi dei quali sono gli antenati⁴², ma anche alcuni elementi che non si riesce a comprendere (come i fiumi con la loro forza o il ferro con la

sua durezza) e che perciò devono contenere una potenza nascosta. Questo secondo molti è un passo verso la comprensione di Dio.

Propria della cultura yoruba è la nascita del Vodun⁴³ o del Jiù-Jiù con discendenze antiche, che si è diffuso con la vendita e l'esportazione degli schiavi verso l'America e che, soprattutto ad Haiti, si è sposato con la cultura locale assumendone poi delle caratteristiche proprie dell'isola nei Caraibi. Poiché esistono alcune similitudini tra Vodun e cattolicesimo, molti Yoruba praticano entrambe.

Anche le forme d'arte in Nigeria riflettono le origini occulte e animiste di questo Paese. Le maschere yoruba, che rappresentano le forze della natura e degli dèi, vengono ricavate dal legno e il loro utilizzo nelle cerimonie, come per esempio durante l'annuale festa in maschera di Gelede, aiuta a mantenere un legame con gli spiriti degli antenati. Le maschere vengono indossate anche ai funerali, per placare lo spirito del defunto.

5. Conflittualità tra musulmani e cristiani

Nonostante gli innumerevoli appelli dei leader religiosi, dei politici e dei rappresentanti tradizionali dei diversi popoli che vivono in Nigeria, si registrano ormai regolarmente scontri tra cristiani e musulmani o tra le diverse etnie, con atti di violenza compiuti da entrambe le parti. Dalla fine della dittatura militare avvenuta circa cinque anni fa, sono morte più di 50.000 persone a causa di conflitti etnici e religiosi. Gli scontri hanno provocato l'esodo di oltre 230.000 persone, che hanno cercato rifugio fuggendo dai confini della Nigeria.

Nel delicato rapporto tra musulmani e cristiani l'introduzione della shari'a ha provocato oltre 10.000 morti ufficiali, tra Fulani-Hausa del Nord e Yoruba, Ibo e altre popolazioni del Centro-sud. Infatti, molte delle manifestazioni di violenza che si sono verificate in numerosi centri degli Stati federali sono state causate dall'introduzione della shari'a. L'applicazione della shari'a, tuttavia, non ha fatto che esacerbare la diffidenza e la conflittualità già esistenti tra i due principali gruppi religiosi del Paese, ma anche le difficoltà e le tensioni in cui si dibatte la neodemocrazia nigeriana, alle prese con questioni religiose sulle quali s'innestano problemi etnici, politici, sociali ed economici (cfr. par. 3), oltre all'insicurezza dilagante, alla corruzione e alle discriminazioni.

La shari'a è parte dell'Islam ma quando si

cerca di mescolarla a questioni politiche finisce con l'innescare dure reazioni. Nel corso di questi ultimi anni è lunghissima la lista degli scontri, delle violenze e delle morti causate dall'introduzione della shari'a negli Stati del Nord⁴⁴ che hanno esacerbato i rapporti tra musulmani e cristiani anche negli Stati in cui non è stata introdotta.

Alcuni dei numerosi episodi che hanno scatenato violenti scontri fra musulmani e cristiani (causati quasi sempre da ambienti integralisti di ambedue le parti) e anche tra gruppi etnici e gruppi religiosi minori sono stati sintetizzati nella tabella seguente (Tab. 2) e le fonti da cui si sono attinte le notizie sono agenzie di stampa, quotidiani e periodici, rapporti governativi o di organizzazioni non governative, selezionati per l'accuratezza con cui raccolgono e diffondono le informazioni.

La sequenza dei principali episodi di violenza mostra come ci sia stata una escalation di queste manifestazioni dopo l'avvento del governo democratico di Obasanjo, mentre durante le precedenti dittature militari questi scontri erano meno frequenti.

Il presidente cristiano (di etnia yoruba) Olusegun Obasanjo pur essendosi sempre appellato alla pace e alla fine dei disordini a sfondo etnico e religioso non ha mai fatto una decisa opposizione in pubblico poiché da questa questione dipende il suo futuro politico da presidente, tenuto conto che la maggioranza dei politici musulmani appoggia l'applicazione del diritto tradizionale islamico.

In regioni abitate prevalentemente da popolazioni di etnia hausa e fulani, tradizionalmente musulmane, ma dove è pure presente una forte minoranza di cristiani che controlla alcuni settori cruciali dell'economia, sono stati stanziati fondi pubblici per finanziare la costruzione di moschee, l'insegnamento dell'Islam e i pellegrinaggi alla Mecca. I governatori del Nord stanno utilizzando la religione come strumento politico per promuovere gli interessi delle élites locali e fomentare la violenza tra la popolazione (Il Segno, ottobre 2002). Inoltre i cristiani che abitano in Stati a maggioranza islamica lamentano le politiche di alcuni governi che usano i piani regolatori per impedire o rallentare la costruzione di nuove chiese. La Christian Association of Nigeria degli Stati di Zamfar e Sokoto ha denunciato le autorità locali per aver loro negato i certificati necessari per acquisire titoli fondiari.

Atteggiamenti ostili avvengono anche sul fronte cristiano, ad esempio l'assemblea legislativa di Edo, nel Sud, ha invece votato contro la proposta



Tab. 2 - Localizzazione e datazione dei principali scontri tra cristiani e musulmani.

Data	Stato	Descrizione	Fonte
Febbraio 1999	Borno	Scontri tra Cristiani e Musulmani con numerose vittime.	Rapporto 1999 Dipartimento USA
Febbraio 1999	Nasarawa	Minacce dirette a missioni protestanti con diminuzione della frequenza dei luoghi di culto	Rapporto 1999 Dipartimento USA
Maggio 1999	Kaduna	A Kafanchan disordini di culto tra musulmani e animisti hanno causato circa 130 vittime.	Agenzia "Agi"
Settembre 1999	Kwara	I leaders cristiani hanno chiesto pubblicamente al governo di questo stato di proteggere la comunità cristiana.	Giornale "L'Osservatore Romano"
Ottobre 1999	Katsina	Il governo locale ha proibito ai cristiani di trasformare le proprie abitazioni in piccole chiese familiari.	Agenzia "Compass Direct"
Dicembre 1999	Kwara	Nella città di Ilorin sono state distrutte 18 chiese cristiane da una sommossa di 2.000 musulmani.	Agenzia "Compass Direct"
Gennaio 2000	Zamfara	E' entrata in vigore la shari'a e nella capitale Gusau molte famiglie cristiane hanno dovuto abbandonare le loro case e le loro attività.	Agenzia "Compass Direct"
Febbraio 2000	Kaduna	Le sole anticipazioni sull'applicazione della Shari'a hanno portato all'uccisione di oltre 400 persone tra cristiani e musulmani.	Agenzia dell'"Ansa"
Maggio 2000	Kaduna	Cittadina di Gwautu, violenti scontri tra cristiani Ibo e musulmani Hausa.	Giornale "Guardian"
Gennaio 2001	Zamfara	Sono state distrutte oltre 10 chiese, e molte altre sono state oggetto di atti vandalici.	Agenzia "Compass Direct"
Gennaio 2001	Edo	L'assemblea legislativa dello Stato di Edo nel sud del Paese ha votato contro la proposta di introdurre l'insegnamento della religione Islamica in tutte le scuole pubbliche e private	Agenzia "Compass Direct"
Agosto 2001	Bauchi	Mercenari musulmani hanno attaccato comunità cristiane nelle aree di Tafwa, Belewa e Bogoro.	Agenzia "Compass Direct"
Settembre 2001	Plateau	A Jos sono scoppiati conflitti etnico-religiosi, sono state bruciate e rase al suolo chiese e moschee. Secondo la Croce Rossa ci sono stati circa 5.000 morti e oltre 1.000 feriti.	Croce Rossa Internazionale
Ottobre 2001	Kano	Nella città di Kano nell'ambito delle manifestazioni di giubilo di giovani musulmani dopo l'attentato alle Torri Gemelle di New York è stata rasa al suolo la chiesa della Santa Trinità distrutte case e negozi. Il bilancio è stato di oltre 500 morti.	Rivista "Mondo Missione"
Ottobre 2001	Kaduna	A Kaduna sono state bruciate tre chiese.	Agenzia "Misna"
Gennaio 2002	Plateau	Nella città di Jos si sono verificati episodi violenti da parte dei cristiani contrari alla nomina di un responsabile musulmano	Rivista "Mondo Missione"
Febbraio 2002	Lagos	Scontri con circa 100 morti nella città di Lagos tra gli Hausa, del nord, islamici e gli Yoruba del sud-est, cattolici.	Giornale "La Croix"
Marzo 2002	Kaduna	Nella città di Kaduna scontri con molti morti tra cristiani e musulmani.	Giornale "Jenue Afrique Economie"
Novembre 2002	Kaduna	Disordini causati dalla povertà e da tensioni politiche dovute alla fine del mandato presidenziale.	Giornale "Jenue Afrique Economie"
Novembre 2002	Kaduna	Incendiata da musulmani integralisti la redazione del quotidiano nigeriano "This Day", favorevole al Concorso di "Miss Mondo" in corso ad Abuja, a cui sono seguiti gravi scontri con feriti e morti.	Giornale "La Repubblica" e molti altri giornali italiani e stranieri.
Novembre 2002	Abuja	Collegati agli scontri di Kaduna, il 22 novembre si sono verificati ad Abuja diversi episodi di rivolta con numerosi feriti da parte di attivisti musulmani.	Agenzia "Ansa"
Dicembre 2002	Kano	Violenti scontri con feriti e morti da parte di manifestanti musulmani contro la visita del Presidente Obasanjo nella città di Kano.	Agenzia "War News"
Gennaio 2003	Plateau	Scontri tra minoranze cristiane e l'etnia dei Fulani musulmana.	Agenzia "War News"
Aprile 2003	Lagos	In un sobborgo della città di Lagos scontri violenti tra popolazione di etnia Hausa musulmana e quella Yoruba cristiana.	Quotidiano nigeriano "P.M.News"
Novembre 2003	Jigawa	A Kazaure sono state bruciate dai musulmani tredici chiese cristiane e numerose abitazioni.	Rivista "Mondo Missione"
Gennaio 2004	Katsina Zamfara Jigawa	Ribelli musulmani appartenenti alla setta Al-Sunna-Wal-Jamma si sono impossessati di commissariati e di scuole in diversi villaggi sulla frontiera Niger/Nigeria.	Radio France International

di introdurre l'insegnamento della religione islamica in tutte le scuole pubbliche e private dello Stato. Dal canto loro, i musulmani si lamentano per non aver ottenuto il permesso di costruire moschee negli Stati meridionali di Abia e Akwa-Ibom a maggioranza Ibo e Yoriuba cristiani.

Infine, va evidenziato che, oltre agli stati islamici del Nord ed alcuni del Sud ove si sono registrati conflitti di maggiore entità, esistono in Nigeria zone che da sempre sono definite "aree calde" poiché sono da sempre soggette a crimini di strada, furti e aggressioni a scopo di rapina o di sequestro di persona; e nella parte meridionale del Paese sono identificabili nella vecchia capitale Lagos, nella zona del delta del Niger⁴⁵ (in particolare nella città di Warri)⁴⁶, e nello Stato Cross-River State a causa dei conflitti alla frontiera con il Camerun per la penisola Bakassi⁴⁷; mentre nella parte settentrionale sono ritenute pericolose le città di Kano e di Kaduna.

Accanto ai conflitti di tipo esplicitamente religioso e alle sommosse legate ai problemi di miseria e povertà, vanno richiamati i problemi riconducibili al cosiddetto "sospetto etnico". Esempi noti sono la morte di Abiola⁴⁸ che viene ricordata dagli Yoruba come un imbroglio a loro spese; e la guerra civile del Biafra che vide milioni di Ibo uccisi dalle truppe della federazione nigeriana per impedire la loro secessione. Il sospetto reciproco tra Hausa, Yoruba e Ibo mina la fiducia, e le ingiustizie vengono viste attraverso il prisma dell'etnicismo.

Alcuni studiosi sostengono che oggi il problema non è l'etnicismo, ma un gruppo politico formato da persone di tutti i gruppi etnici, che usa l'etnicismo e la religione per creare malgoverno ed instabilità politica, mentre, come è stato messo in risalto in questo lavoro, una nuova variabile è entrata a far parte della già complessa realtà nigeriana: l'integralismo islamico presente soprattutto nel Nord del Paese.

6. Alcune considerazioni

Dopo aver delineato un quadro sulla attuale situazione nigeriana che vede coinvolti diversi attori conflittuali come le religioni, le etnie e la politica, va ricordato come nello scacchiere della geopolitica internazionale la Nigeria sia chiamata a svolgere un ruolo di fondamentale importanza per il continente africano sia dal punto di vista politico che da quello economico. Molto dipenderà da come l'attuale presidente Obasanjo saprà gestire i disordini legati alle dispute etnico-religiose

se e sarà importante vedere quali gruppi verranno privilegiati e quali ancora strumentalizzati a fini politici ed economici.

È stato ampiamente sottolineato come questione non marginale e comunque strettamente legata ai disordini degli ultimi anni sia quella religiosa⁴⁹. In molte zone del Paese, soprattutto nelle regioni settentrionali, l'Islam si è espanso con una sovrapposizione delle strutture islamiche alle istituzioni centrali. L'applicazione della shari'a nel contesto dell'ordinamento giuridico, sia in materia civile che penale pone notevoli difficoltà non solo di ordine interno ma anche per quanto riguarda le relazioni internazionali del Paese.

L'Islam nigeriano, di matrice sunnita e tendenzialmente tollerante, sta vivendo una mutazione genetica, provocata dalle pressioni di gruppi e correnti integraliste ostili nei confronti dei non musulmani. E una nuova generazione di predicatori colti e arabizzati fa concorrenza ai marabutti dei villaggi, apre scuole coraniche e impone il velo alle donne. L'Islam tradizionale cerca di resistere, ma la lotta è spesso impari. Sino a non molto tempo fa il marabutto⁵⁰ era il perno della vita musulmana, tutto veniva ricondotto alla sua persona e nulla veniva fatto senza la sua autorizzazione. Ora sono la moschea e i suoi annessi a divenire il centro della vita comunitaria musulmana. Non deve stupire allora che la moltiplicazione delle moschee sia uno dei segni di questa presa di coscienza musulmana. Gli esiti sono contrastanti, se non addirittura allarmanti. Sono innanzitutto gli stessi musulmani a sentirsi a disagio di fronte all'avanzata di una forma d'Islam che riduce progressivamente lo spazio di tolleranza e di accettazione reciproca, coltivato per secoli.

Alcuni attribuiscono l'avanzata del mondo musulmano al fallimento del cristianesimo che nonostante l'iniziale sostegno della dominazione inglese sta morendo culturalmente. Mentre c'è chi sostiene che la chiesa nigeriana deve perseguire la strada dell'interculturazione, sia promuovendo progetti pastorali diversi che tengano conto della cultura nigeriana e che diano alla gente la possibilità di pregare nella propria lingua e di usare le proprie espressioni, sia per aprire un dialogo con l'Islam, che diventa sempre più prioritario in un momento in cui anche la Nigeria è coinvolta in quel fenomeno chiamato "islamizzazione dell'Africa".

In conclusione, va segnalato che l'Islam cosiddetto politico sta penetrando non solo in Nigeria ma in tutta l'Africa sub-sahariana anche attraverso altri canali: il commercio, la cooperazione bilaterale, le borse di studio, il pellegrinaggio alla Mec-



ca e l'immigrazione nei Paesi del Golfo, dove i musulmani africani "purificano" il loro Islam e si preparano a svolgere un ruolo politico ed economico di primo piano nei loro Paesi di origine. Questo è solo un esempio di un più ampio dibattito sulla strumentalizzazione politica dell'Islam, che in Africa si lega spesso all'avanzata dell'integralismo musulmano ed alla rivendicazione di una "vera" democrazia, che per alcuni dovrebbe coincidere con la "soluzione islamica".

Note

¹ Lo schiavismo ha interessato sia le società islamiche del Nord, in particolare quelle del Califfato di Sokoto, sia le popolazioni Yoruba ed Ibo, ma sono riscontrabili alcune differenze tra l'approccio islamico alla tratta e quello della realtà cattolica del Sud.

² Tra il 1960 ed il 1990 la Nigeria ha vissuto un numero impressionante di colpi di stato, una guerra civile nella provincia del Biafra alla fine degli anni Sessanta, e livelli di corruzione altissima, legati allo sfruttamento del potenziale economico che la presenza di enormi giacimenti petroliferi garantiva al Paese, soprattutto durante gli anni Settanta. Dopo quattordici anni di governo militare iniziato, nel 1985, con il colpo di stato del generale Babangida, nel 1999, attraverso elezioni regolari, è salito al potere Olusegun Obasanjo, già autore di un colpo di stato nella metà degli anni Settanta. L'avvento di Obasanjo ha portato alla redazione di una nuova costituzione che pone le basi per una transizione pacifica a un governo civile con istituzioni democratiche. Socialmente, politicamente ed economicamente il Paese sta attualmente attraversando una delicata fase di passaggio e dai fragili equilibri (Pigoli, 2002).

³ Il regno nero di Benin comprendeva il territorio di Lagos e l'Oil Rivers, era molto antico e noto ai Portoghesi fin dal XVI secolo quando si allearono con il suo Re conosciuto per la sua ricchezza derivata soprattutto dalla tratta degli schiavi.

⁴ Il Bornu si trova ricordato per la prima volta da Ibn Batuta alla metà del Trecento, ma esisteva certamente ancor prima e, secondo Leone Africano, sarebbe stato fondato da una dinastia Canembu.

⁵ Gli etnologi parlano di una vera e propria cultura nok sviluppata nella zona sub-sahariana dove esisteva la città di Nok e dove sono stati ritrovati i primi reperti, considerati dagli archeologi i più antichi esempi di scultura sofisticata. Manufatti archeologici tipici della cultura nok ritrovati in Nigeria, in particolare al Nord della confluenza dei fiumi Niger e Benue e nell'altopiano di Jos, testimoniano una certa similarità artistica con le forme della cultura yoruba, tanto che c'è chi sostiene possano esserci stati contatti tra queste due popolazioni (Croegaert, 1999).

⁶ In origine, Sokoto era un centro di poca importanza, era la capitale di uno degli stati Hausa abitato da pacifiche popolazioni di agricoltori e commercianti tra le quali si erano stabiliti nuclei di pastori Fulani solo parzialmente legati all'islamismo (cfr. par. 4.2).

⁷ Nel 1995 furono uccisi nove attivisti pacifisti, accusati di attività politica sediziosa, tra cui il noto scrittore - drammaturgo Ken Saro-Wiwa leader di una etnia minoritaria, gli Ogoni. Questa e altre azioni dispotiche innescarono rivolte e sommosse civili in tutta la Nigeria.

⁸ Obasanjo ha già terminato i primi quattro anni del suo mandato ed è stato largamente riconfermato (con la maggioranza

assoluta del suo partito in entrambe le Camere) con le elezioni di aprile - maggio del 2003 nonostante la dura opposizione in Parlamento dei rappresentanti degli stati islamici del Nord che sfruttando una "svista" costituzionale, hanno applicato la shari'a (cfr. par. 4.2).

⁹ I principali accordi internazionali di cui è firmataria la Nigeria sono: *International Convention on Elimination of all Forms of Racial Discriminations* (1965), *International Covenant on Civil and Political Rights* (1966), *International Covenant on Economic Social and Cultural Rights* (1966), *Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women* (1979), *Convention Against Torture and Other Cruel, Inhuman or Degrading Treatment or Punishment* (1984), *Convention on the Rights of the Child* (1989).

¹⁰ All'interno dell'ECOWAS, la Comunità Economica degli Stati dell'Africa Occidentale, la leadership della Nigeria è indiscussa, anche se Senegal e Costa d'Avorio sono Paesi che economicamente svolgono un ruolo primario. Non va dimenticato che alla riunione dei G8 di Genova dei tre leader africani presenti uno era Obasanjo presidente nigeriano. Il ruolo svolto dalla Nigeria alla guida del contingente ECOMOG (Gruppo di controllo con funzioni di "peacekeeping" dell'ECOWAS) ed all'interno della missione UNAMSIL nella crisi della Sierra Leone, nonostante alcuni insuccessi ed il necessario e decisivo intervento britannico, è stato di fondamentale importanza per affermare la progressiva indipendenza ed autonomia dell'Africa nella risoluzione delle crisi politico-militari africane. Le stesse forze armate nigeriane sono la struttura militare più importante in Africa occidentale (circa 1.360.000 unità) e possono contare su un continuo ed abbondante ricambio generazionale.

¹¹ La densità media della popolazione è un dato relativo perché in realtà la popolazione è per oltre il 60% rurale ed è distribuita sul territorio in modo molto ineguale.

Il tasso di natalità è del 41,7‰, quello di mortalità del 13,5‰; ne risulta un tasso di incremento demografico altissimo nonostante una relativamente breve durata media della vita (53 anni per gli uomini, 56 anni per le donne) e un'elevata mortalità infantile (80‰); l'indice di sviluppo umano è 0,456, in base al quale la Nigeria occupa il 146° posto nella graduatoria mondiale (UNDP, 2003).

¹² I nuovi sette Stati nacquero dall'ulteriore suddivisione di alcuni stati: il *North West* venne suddiviso nello Stato di *Sokoto* che prese il nome dal potente Califfato e in quello del *Niger*; il *North Eastern* fu suddiviso in tre Stati, *Borno* all'estremo Nord, *Bauchi* e *Gongola*, lo Stato centrale di *Benue-Plateau* nei due Stati omonimi; l'*East Central* in due: *Anambra* ed *Imo*; il *Western* venne smembrato tra gli stati di *Oyo*, *Ogun* e *Ondo* mentre altri stati cambiarono nome: il *North Central* prese il nome di *Kaduna*, il *Mid Western* divenne *Bendel* e il *South East* fu chiamato *Cross River*.

¹³ A nord, *Kebbi*, nato dalla suddivisione dello stato di *Sokoto*; *Giggawa*, parte settentrionale di quello di *Kano*; *Yobe* parte occidentale dello Stato di *Borno*; *Adamawa* e *Taraba* derivati dalla divisione in due parti dello stato di *Gongola*; al sud: *Enugu* parte di *Anambra*; *Abia* parte di *Imo*; *Edo* e *Delta* scaturiti dalla scissione dello Stato di *Bendel* e infine quello di *Osun* parte orientale dello Stato di *Oyo*.

¹⁴ Al Nord, *Zamfara* derivato in gran parte dalla riduzione dello Stato di Sokoto e in parte minore da quello di Kebbi, *Gombe* nato da parti degli Stati di Obe e Bauchi; al Centro *Nassarawa* dalla riduzione dello Stato di Plateau; e Ekiti dalle parti settentrionali degli Stati di Osun e Ondo; a Sud *Bayelsa* parte di Rivers; *Ebonyi* da parte del già piccolo stato di Enugu.

¹⁵ Secondo lo studio di Taylor (1993), la città di Lagos non era più funzionale essendo al contempo capitale federale e capitale dello Stato omonimo, non possedeva sufficiente territorio urbano per una adeguata crescita e inoltre aveva una collocazione asimmetrica rispetto all'intero Paese essendo situata all'estremo Sud.

¹⁶ Le riserve di greggio attualmente stimate per la Nigeria ammontano a 22,5 miliardi di barili e la capacità estrattiva media giornaliera è di circa 2 milioni di barili di greggio. La regione più importante è quella del delta del fiume Niger dove si trovano i pozzi delle principali multinazionali come la *Royal Dutch Shell* (il primo estrattore del petrolio nigeriano), la *Chevron Texaco* e la *Total Fina Elf*. Negli ultimi anni la capacità produttiva è molto limitata (attualmente è al 40% del suo potenziale) a causa del mal funzionamento delle infrastrutture, degli scioperi, dei disordini politici e della corruzione. La Nigeria è membro dell'OPEC dal 1971.

¹⁷ Sotto il dominio britannico, l'economia della Nigeria si fondava sulle redditizie coltivazioni commerciali. Nel 1973 il Paese era il secondo produttore di cacao nel mondo dopo il Ghana. Oggi, nonostante sia l'unico prodotto agricolo d'esportazione di una certa importanza, il cacao è assai meno coltivato. Analogamente, fino al 1972 la Nigeria era il principale produttore africano di arachidi, ma dal 1975 le esportazioni sono cessate. Infine, la Nigeria era uno dei maggiori esportatori di cotone e olio di palma, oggi invece li importa. Inizialmente, il crollo delle entrate derivanti dalle esportazioni agricole fu trascurato dal boom del petrolio. Infatti tra il 1973 e il 1981 la Nigeria da Paese rurale fu trasformata in uno Stato il cui reddito proveniva per il 90% dal petrolio. Per l'autoconsumo si coltivano il sorgo e il miglio nelle regioni settentrionali e la patata nel Sud, mentre ovunque sono diffusi il riso, il mais e la manioca.

¹⁸ Secondo fonti statistiche internazionali e sulla base dei dati forniti dal Ministero degli affari interni della Nigeria le etnie principali partecipano alla composizione della popolazione nella seguente proporzione: i quattro gruppi dominanti Yoruba (21%), Hausa (21%), Ibo (18%) e Fulani (11%) rappresentano oltre i due terzi della popolazione nigeriana e, se vi si aggiungono i Kanuri (4,2%), gli Ibibio (3,5%), i Tiv (2,5%) e gli Edo (3,4%), queste otto etnie totalizzano circa i tre quarti della popolazione complessiva del paese (*Lo Stato del Mondo*, 2003; *International Demographic Yearbook*, 2002).

¹⁹ Sul piano della descrizione e classificazione antropologica e culturale, questo termine è riferito alle forme e agli aspetti più antichi delle popolazioni africane di pelle scura.

²⁰ Gli Hausa praticano la poligamia e le donne godono di una certa libertà: vestono con uno scialle sopra una corta tunica ricamata, si acconciano i capelli in minuscole treccioline, ornano braccia e gambe di piccoli braccialetti, il naso di un anello e il collo di minute perle di vetro o avorio.

²¹ I Fulani infatti non sono Negri ma hanno la pelle rossastra, bruna chiara, capelli fini, sono alti e longilinei, hanno un aspetto quasi europeo. Nel corso della storia si sono stabiliti in preferenza in territori aperti idonei al loro bestiame bovino ed essi stessi sono sempre stati ottimi allevatori mentre non hanno mai praticato l'agricoltura; in passato hanno sviluppato il commercio degli schiavi.

²² Il sultanato di Sokoto era impostato su di un sistema feudale in base al quale i grandi capi (*lamidos*) erano vassalli del sultano. Questo impero si divise in due regni: uno comprendente l'Hausa e l'altro estendendosi sull'alto Niger con capitale Gando. I diversi sultanati ed emirati fulani sono scomparsi alla fine del XIX secolo a causa della dominazione europea. Attualmente Sokoto, al pari di altri antichi stati indigeni compresi nel Protettorato della Nigeria del Nord come Kaduna, Katsina e Kano, conserva ancora oggi la sua autonomia amministrativa sotto l'emiro locale e Sokoto rimane la città santa dei Fulani.

²³ L'emirato di Bornu che costituisce la maggior parte del territorio dello stato omonimo è un emirato musulmano fin dall'XI secolo.

²⁴ L'Alafin di Oyo regna su un territorio molto più importante degli emirati del Nord (eccetto Kano e Sokoto) composto dal reame di Egba governato dall'Alke di Abeokuta, la Federazio-

ne degli Ekitis e il reame di Ijebu-Ode. Si veda Johnson, 1921 e Laroche, 1968.

²⁵ Questa etnia presenta una elevata densità di popolazione per cui molti Ibo sono stati costretti ad emigrare dal loro territorio, aiutati dal fatto che hanno deboli radici sociali ed una straordinaria capacità di adattamento unita ad una viva intelligenza che li ha portati ad assimilare molte idee e tecniche occidentali (Isichei, 1976).

²⁶ Testimonianze scritte su questa etnia si trovano in alcuni documenti coloniali della fine Ottocento, ma la loro tradizione orale è molto più antica (Ukpong, 1995).

²⁷ Gli Amama, solitamente controllano gran parte della ricchezza della società ibibio e spesso si appropriano di centinaia di accri di piantagioni di palma per il loro uso e con il profitto ricavato aiutano i figli a raggiungere un alto rango, limitando quindi l'accesso al benessere economico al resto della comunità.

²⁸ Questi membri della società sono sempre mascherati durante lo svolgimento di questo loro compito. Essere membri è aperto a tutti gli Ibibio maschi, ma bisogna avere accesso alla ricchezza per arrivare a livelli alti di influenza politica.

²⁹ Il non soddisfare questi antenati scatena la collera degli Epko. I più importanti antenati sono quelli che da vivi hanno raggiunto un alto rango. *Ala* è la divinità della terra ed è appagata con la cerimonia Ogbon, che si crede porti tanti figli e aumenti il raccolto. Questa cerimonia viene fatta a metà anno, ogni ottavo giorno per otto settimane a turno da ogni sezione o parte del villaggio.

³⁰ La lingua hausa è ricollegata dalla maggior parte dei linguisti (come C. Meinhof, R. K. Lepsius) alla famiglia delle lingue camitiche, mentre altri, come J. Lippert, la ritengono sudanese.

³¹ Questa lingua, conosciuta con vari nomi *fular*; *fula*, *fulani*, *fellata*, ha qualche somiglianza con il bantu ed ha contatti con l'hausa.

³² Il complesso di norme religiose, giuridiche, sociali e culturali direttamente fondate sulla dottrina coranica prende il nome di shari'a. In quest'ultima convivono regole teologiche, morali, rituali e quelle che noi chiameremmo norme di diritto privato, affiancate da norme fiscali, penali, processuali e di diritto bellico. Shari'a significa, alla lettera, "la via da seguire", ma si può anche tradurre con "Legge divina" (Schacht, 1995). La shari'a non si limita a suggerire quelle che oggi denominiamo le "opzioni" fondamentali dell'uomo, gli orientamenti a livello di principio, al contrario essa determina nei dettagli, nella concretezza, gli atteggiamenti, le azioni, le osservanze quotidiane e straordinarie. Il termine Shari'a viene comunque usato per indicare tanto il diritto divino quanto la scienza che studia questo diritto divino.

³³ Nello Stato di Zamfara, con l'entrata in vigore del nuovo sistema legale basato sulla legge islamica, il governatore ha insediato ufficialmente 20 giudici islamici dichiarando che i tribunali islamici sono solo per i musulmani, mentre gli altri con magistrati convenzionali sono per i non musulmani; su questa base molte agenzie di informazione hanno dichiarato che i detenuti cristiani rischiano un aggravamento della loro posizione giudiziaria.

³⁴ Nell'ambito della shari'a il *fiqh* interpreta e codifica le norme della shari'a attraverso la mediazione delle fonti chiamate *usu* (le radici) che sono in ordine di importanza; Corano, Sunna Iqma o consenso dei dotti. Il fondamentalismo islamico fa ricorso ad una rigorosa applicazione della shari'a in tutti i settori giuridici e la considera l'unica via giuridica da intraprendere. A seconda dei movimenti di appartenenza si parla oggi di diritto hanafita, malikita, shafi'ita e hanbalita. Si veda in proposito Joseph Schacht, *Introduzione al diritto musulmano*, trad. it., con prefazione di S. Noja Noseda, Torino, Fondazione Giovanni Agnelli, 1995, p. 1.



³⁵ Nel 2001, al termine del Simposio delle Conferenze episcopali di Africa e Madagascar, tenutosi a Dakar, la Conferenza episcopale nigeriana ha denunciato fortemente la violazione dei diritti umani e di culto in quegli Stati in cui è stata introdotta la legge coranica ed ha intrapreso una battaglia giudiziaria contro l'introduzione della shari'a.

³⁶ Comunque, le sentenze sono state spesso attuate immediatamente dopo la dichiarazione di colpevolezza e molti degli imputati non hanno avuto il diritto di disporre di un avvocato di difesa, né di ricorrere in appello.

³⁷ La fede del musulmano fondamentalista molte volte è una fede "salafiyta". Il movimento salafiyta è un movimento di riforma nato nel mondo islamico dal confronto politico tra oriente e occidente, un movimento riformista che aveva per scopo quello di ritornare alle dottrine degli antichi (*salaf*) per rigenerare l'Islam. Oggi alcune correnti salafiyte sono definite neofondamentaliste.

Anche il movimento "wahrhâbita" è un movimento di riforma. Nato in Arabia alla fine del XVIII secolo per contrastare le varie modifiche dottrinali apportate durante i secoli, oggi sotto il profilo politico è identificato con la storia della casa saudita tanto che questo movimento è protetto e finanziato dalla stessa monarchia saudita ed è diventato ideologia ufficiale dello Stato e anche dell'emirato del Qatar. È il movimento più diffuso attualmente nel mondo nel mondo islamico.

³⁸ La setta ha preso per modello il regime caduto dei talebani afgani praticando indifferentemente la predicazione e il banditismo. La leadership dell'Al-Sunna-Wal-Jamma è attribuita al mullah Omar. La città santuario, epicentro di un vero e proprio spazio islamico, è Kano, nel cuore degli stati hausa, capitale dello Stato omonimo, la più grande e importante città del Nord della Nigeria.

³⁹ Il convento, dedicato a Santa Chiara e San Francesco, è stato inaugurato nel 1993 e si trova nel cuore della città di Enugu ospita il seminario con oltre 650 seminaristi provenienti da varie diocesi. Un altro importante convento di Cappuccini nato a causa del sovrappollamento del convento di Enugu è situato ad Olunde villaggio nella periferia di Ibadan, la seconda città più popolosa della Nigeria dopo Lagos e dove la presenza musulmana è molto forte ma convive pacificamente con il Cristianesimo.

⁴⁰ La Nigeria i cui vescovi sono quasi tutti autoctoni, è il paese che vanta il più alto numero di seminaristi al mondo.

⁴¹ È infatti una chiesa fortemente gerarchica come tutta la società nigeriana: quando due persone si incontrano c'è subito un capo e un vice e quindi il più anziano, anche se di un solo giorno, è senior; nei rapporti sociali e nelle relazioni ecclesastiche c'è molta formalità.

⁴² Gli spiriti ancestrali visitano i viventi, danno loro protezione, guida e suggerimenti, tramandano pratiche e usanze tradizionali ed inoltre offrono una metaforica stella polare attraverso la quale orientarsi e interrogarsi.

⁴³ Il Vodun è un culto che condensa molte tradizioni. Ogni gruppo segue un differente rituale molto eterogeneo e adora un gruppo simile di entità, chiamata *Loa*. La parola significa "mistero" nel linguaggio yoruba. La credenza tradizionale yoruba include il misterioso Dio Olorun, che autorizzò il Dio minore Obatala a creare la terra ed ogni forma di vita. Esistono centinaia di spiriti minori: quelli originari di Dahomey sono chiamati *Rada*; quelli aggiunti posteriormente, sono spesso leaders deceduti nel nuovo mondo e sono chiamati *Petro*. Alcuni di questi sono: *Agwe*: spirito del mare, *Aida Weda*: spirito dell'arcobaleno, *Ayza*: protettore. *Baka*: spirito malefico che prende la forma di un animale, *Baron Samedi*: guardiano delle tombe, *Dambala* (o *Damballah-wedo*): spirito serpente, *Erinle*: spirito delle foreste, *Ezili* (o *Erzulie*): spirito femmina dell'amore, *Mawu Lisa*: spirito della creazione, *Ogou Balanjo*: spirito della salute, *Ogun* (o *Ogu Bodagris*): spirito della guerra, *Osun*: spirito dei fiumi,

Sango (o *Shango*): spirito delle tempeste, *Yemanja*: spirito femmina delle acque e *Zaka* (or *Oko*): spirito dell'agricoltura.

⁴⁴ Dal 2001 ad oggi nel solo Stato di Zamfara sono state distrutte oltre dieci chiese, molte sono state oggetto di ripetuti atti vandalici, mentre decine di famiglie cristiane sono state costrette a lasciare le loro case e a fuggire in Camerun. Addirittura su alcuni dispacci dell'agenzia "Compass" si legge che lo stesso governo dello Stato di Zamfara, sotto la minaccia delle pene previste dalla shari'a, costringa i musulmani convertiti al cristianesimo ad attaccare i cristiani e a demolire gli edifici di culto e a ritornare all'Islam (Agenzia "Compass Direct"). Per tutelare i musulmani convertiti al cristianesimo è stato creato un centro a Pambegua, nello stato di Kaduna, dove sono accolte persone soprattutto di etnia Hausa ma anche qualche Fulani, perché sottoposte a minacce e violenze dai membri della loro comunità. Molte di queste persone frequentano la Facoltà di Teologia

⁴⁵ L'immensa ricchezza derivante dal petrolio ha scatenato l'odio etnico tra gli Iiaw (la maggioranza della popolazione della regione) e gli Itsekiri, accusati di essere favoriti dal governo nigeriano e dalle compagnie petrolifere e di ricevere un miglior trattamento lavorativo. Nel marzo del 2003 violenti scontri tra queste due etnie hanno provocato centinaia di morti e costretto per un periodo le compagnie petrolifere ad interrompere il lavoro, diminuendo anche del 40% la produzione giornaliera (www.warnews.it del 18/09/2003).

⁴⁶ Dal 1997 la città di Warri è caratterizzata da violenti scontri interetnici tra Orhobo, Itsekiri e Iiaw tanto che è stato imposto il coprifuoco dalle 19 della sera fino alle 6 della mattina (www.warnews.it del 5/02/2003).

⁴⁷ Un esempio dell'errata suddivisione inglese è il caso della penisola di Bakassi contesa tra Camerun e Nigeria, la disputa risale al 1984 a causa dell'interpretazione dei confini disegnati sulla base degli accordi conclusi, l'11 e il 12 marzo 1913, tra Gran Bretagna e Germania. La penisola contesa tra i due paesi aveva provocato tre scontri armati, nel 1994, 1998, 2001. Il 10 ottobre 2002 il collegio giudicante della Corte Internazionale di Giustizia dell'Aja ha riconosciuto che la penisola di Bakassi è territorio camerunense, sebbene alcune sacche e zone di frontiera siano state assegnate alla Nigeria. Tuttavia, la questione territoriale resta irrisolta per il conseguente sfruttamento dei ricchissimi giacimenti petroliferi iniziati dal Camerun e persiste il rischio di scontri armati.

⁴⁸ Leader politico degli Yoruba, morto in prigione in circostanze poco chiare durante il governo del generale Abacha.

⁴⁹ Di recente, a seguito dei continui scontri nel Paese, il Governatore di Lagos ha denunciato pubblicamente la possibilità che la violenza sia stata pilotata ed orchestrata per generare un clima di instabilità politica che rendesse possibile l'ennesimo intervento militare. Il ritorno alla normalità di questi ultimi tempi mostra che il presidente Obasanjo gestisce la situazione, soprattutto perché riesce a controllare le forze armate anche se ci sono dubbi sull'effettiva e totale fedeltà dell'esercito al Presidente proprio perché la maggior parte dei capi militari è musulmana e il Presidente un cristiano.

⁵⁰ I "marabutti" sono nell'Islam tradizionale delle vere guide spirituali e maestri di vita, che governano la comunità musulmana nei villaggi e quartieri. In Africa occidentale sub-sahariana la maggioranza dei musulmani fa ancora riferimento, più o meno, a uno o due marabutti che svolgono solitamente più attività contemporaneamente: insegnano il Corano, elargiscono benedizioni, fanno divinazioni, fabbricano amuleti e talismani, presiedono ai battesimi, ai matrimoni e ai funerali (Gatti, 2002).



Bibliografia

- Aa. Vv., *Atlas of Nigeria*, Paris, Les Edition J.A., collection Africa Atlases, 2002.
- Aa.Vv., *The Politics of Opposition in Contemporary Africa*, Uppsala, Nordiska Afrikainstitutet, 1998.
- A.C.S., *Libertà religiosa nel Mondo*, Rapporto 2000.
- A.C.S., *La libertà religiosa nei Paesi a maggioranza Islamica*, Rapporto 1998.
- J.F.A. Ajayi, M. Crowder (a cura di), *History of West Africa*, London, Hartford, 1974.
- B. Bernardi, *Africa. Tradizione modernità*, Roma, Carocci, II ed., 2001.
- A.C. Burns, *History of Nigeria*, London, Hartford, 1929.
- B. Callaway, L. Creevey, *The Heritage of Islam, Women, Religion and Politics in West Africa*, Lynner Rinner, Baulder CO., 1994.
- L. Cantoni, *Il problema della popolazione mondiale e le politiche demografiche. Aspetti etnici*, Piacenza, Ed. Cristianità, 1994.
- C. Coquery Vidrovitch, *Africa Nera. Mutamenti e continuità*, Torino, SEI, 1990.
- L. Croegaert, *The African Continent. An insight into its earliest history*, Nairobi, Paulines Publications Africa, 1999.
- E. Daumman, *L'Africa. Le religioni naturaliste, ebraismo, cristianesimo e islamismo in Africa*, Milano, Jaca Book, 1985.
- M. Emiliani, *Petrolio, forze armate e democrazia. Il caso Nigeria*, Roma, Carocci, 2004.
- J.L. Esposito (a cura di), *Islam and Development: Religion and Sociopolitical Change*, Syracuse, University Press Syracuse, 1980.
- J. Fage, *Storia dell'Africa*, Torino, SEI, 1995.
- G. Filoramo (a cura di), *Islam*, Napoli, Ed. Laterza, 1999.
- R-C. Gatti, *Islam e scuole coraniche fra "tradizioni" e cambiamenti: considerazioni a partire da un caso di studio nel Mali*, in G. Galliano (a cura di), "Geografia e Religione. Una lettura alternativa del territorio", Geotema, 18, 2002, pp. 44-55.
- E. Gaveglia, *Abuja, nuova capitale nigeriana*, in "L'Universo", 5, 2001, pp. 664-673.
- A. Gleria, *La cultura urbana, fra tradizione e modernità*, in "L'Universo", 6, 2000, pp. 830-946.
- J.H. Greenberg, *Islam and clan organization among the Hausa*, in "Southwestern Journal of Anthropology", 3, 1947, pp. 193-211.
- P. Holmes, *Nigeria, giant of Africa*, Lagos, The National Oil and Chemical Marketing Company of Nigeria, 1985.
- E. Isichei, *The History of the Igbo People*, London, MacMillan Press, 1976.
- S. Johnson, *The History of the Yorubas*, Lagos, Lagos Press, 1921.
- H. Laroche, *La Nigeria*, Coll. "Quai sai-je?", Paris, Press Universitaires de France, 1968.
- J.S. Mbiti, *Oltre la magia. Religioni e cultura nel mondo africano*, Torino, SEI, 1992.
- R. Masto, *Io, Safiya*, Milano, Sperling & Kupfer, 2003.
- F. Mori, *Le grandi civiltà del Sahara antico*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000.
- A. Muhammad, *Islam and National Integration through Education in Nigeria*, in J.L. Esposito (a cura di), *Islam and Development: Religion and Sociopolitical Change*, Syracuse, University Press Syracuse, 1980 (Capitolo 10).
- S. Muhlberger, *Muslim and European in Nigeria*, Pubbl. Nipissing University, 1999.
- Ben Okri, *Il venditore di sogni*, Firenze, Giunti, 2001.
- A. Pigoli, *Quale futuro si sta delineando per il Paese più popoloso in tutta l'Africa?*, in "Equilibri.net" (15/02/02).
- P. Riesman, M. Fuller, P. Staller (a cura di), *Freedom in Fulani Social life: an Introspective Ethnography*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998.
- J. Schacht, *Introduzione al diritto musulmano* (trad. it., con prefazione di S. Noja Nosedà), Torino, Fondazione Giovanni Agnelli, 1995.
- Y. Shimada, *Jihad peul et autorité islamique traditionnelle. Dynamiques d'appropriation de l'islam dans les villes de l'Afrique de l'Ouest*, in G. Galliano (a cura di), "Geografia e Religione. Una lettura alternativa del Territorio", Geotema, 18, 2002, pp. 32-43.
- M.G. Smith, *The economy of Hausa communities of Zaria*, London, Her Majesty's Stationery Office, 1955.
- W. Soyinka, *Mito e letteratura nell'orizzonte culturale africano*, Milano, Jaca Book, 1995.
- R. W. Taylor, *Urban Development in Nigeria*, Brookfield, Ashgate Publishing Company, 1993.
- J. S. Ukpong, *Ibibio sacrifices and levitical sacrifices*, Urbaniana, Urbaniana University Press, 1995.

Principali siti internet consultati:

abujacity.com
africansocieties.org
africaguide.com
allAfrica.com
africaonline.com
alleanzacattolica.com
culturacattolica.it
dawh.net
deltastate.gov.com
fides.org
ilsegno.com
missioni-africane.org
mojahedun.com
nigrizia.it
nigeria.com
popoli.it



Santi e nomi di luogo in Toscana: prime riflessioni

Ripetute occasioni di ricerca sui nomi di luogo della Toscana ci hanno permesso di constatare il frequente ricorso degli agionimi sia nella micro che nella macrotoponomastica. L'invito poi di Graziella Galliano a far parte del Gruppo di Ricerca AGEI "Geografia e religione" ha fatto rinascere un interesse sorto in occasione del Giubileo in margine ad una ricerca, condotta nell'ambito di un progetto finalizzato Beni Culturali del CNR, volta all'individuazione di itinerari turistico culturali imperniati su luoghi di rilevanza religiosa, significativi anche dal punto di vista storico, artistico e del paesaggio, privilegiando percorsi meno conosciuti¹. In tale circostanza emersero varie significative localizzazioni, alcune già note e altre da indagare. La stretta correlazione, ad esempio, fra pievi, abbazie e viabilità storica è da tempo dimostrata, al contrario non è sufficientemente indagata la distribuzione della toponomastica sacra.

Tale filone di ricerca, avviato più di cinquant'anni fa da Giovanni Anfossi, seguito da Gastone Imbrighi con le indagini sui santi nei nomi di luogo italiani, ha avuto tuttavia scarso seguito probabilmente per la supposizione che la tipologia distributiva di questi toponimi sia poco espressiva².

Nati con probabilità per lo più in tempi in cui l'elemento religioso e il sistema politico erano strettamente coesi e il simbolo religioso costituiva un riferimento forte e costante per la popolazione, gli agiotoponimi appaiono ampiamente diffusi in tutta l'Italia. Già l'Imbrighi aveva registrato oltre 460 nomi di santi nella toponomastica italiana, rilevata la graduatoria di quelli più frequenti e individuati alcuni addensamenti significativi.

Per quanto riguarda la Toscana, l'Anfossi segnalava la specificità di San Giusto, Sant'Ansano, San Regolo, San Frediano, Santa Luce, San Cresci, mentre l'Imbrighi ricordava quella di San Casciano e San Dalmazio osservando altresì che, mentre i toponimi mariani e petriani erano risultati relativamente poco rappresentati, considerevole era il complesso dei toponimi riferiti ai nomi di altri santi.

Al fine dunque di individuare eventuali percorsi di penetrazione e affermazione di particolari culti, è stata avviata una ricognizione sistematica degli agionimi nella cartografia a grande scala della Toscana, nell'auspicio di acquisire conoscenze per una geografia culturale di questa regione.

Il rilevamento è stato effettuato in primo luogo sulle oltre 400 "tavole" IGMI della Toscana e sottoposto ad alcune verifiche di controllo grazie alla consultazione del database predisposto dall'IGMI. Attualmente sono all'esame le nuove "sezioni", la recente Carta Tecnica Regionale al 10.000 e la cartografia catastale storica. È stato inoltre predisposto un GIS per la gestione integrata dei dati acquisiti, nella convinzione che tale strumento consenta la messa a fuoco di logiche distributive altrimenti difficilmente percepibili.

Sin qui sono state rilevate oltre 3300 occorrenze, relative a più di 500 diversi nomi di santi. Seppure in fase ancora embrionale, tale rilevamento ha prodotto una massa di toponimi di gran lunga superiore a quella registrata dall'Imbrighi (241 attestazioni distribuite prevalentemente nelle province di Lucca, Arezzo, Firenze e Pisa) e una grande varietà di agionimi. D'altra parte l'Imbrighi non aveva compiuto uno spoglio sistematico della

cartografia al 25.000, la quale oltretutto contiene un corpus toponomastico sensibilmente inferiore a quello reale, come hanno dimostrato varie ricerche compiute in proposito. Un'analisi a scale diverse è comunque opportuna: se la piccola scala permette di cogliere con immediatezza delle specificità regionali e grandi areali di diffusione (si vedano le carte inserite nel testo dell'Anfossi), la grande scala consente di ottenere un quadro più ricco anche se più difficilmente interpretabile.

Sono stati assunti come oggetto di indagine gli agionimi indipendentemente dall'oggetto geografico cui sono applicati, che si tratti cioè di edifici di culto quali monasteri, pievi, chiese, o di insediamenti con funzione esclusivamente abitativa, quali case sparse, nuclei, centri, o di altri oggetti geografici come strade, corsi d'acqua ecc., nella convinzione che la devozione popolare si sia manifestata nella funzione denominativa applicata ai più diversi oggetti geografici, e in particolare a quelli minori.

La graduatoria toscana si distingue da quella nazionale registrata dall'Imbrighi per alcuni elementi, fra i quali è degna di nota la maggiore presenza delle sante, in particolare Santa Lucia e Sant'Anna. I nomi più frequentemente riscontrati, dopo quello di Santa Maria, con oltre 160 attestazioni, risultano San Martino (152), San Pietro (135) e Sant'Antonio (114), santo della devozione popolare, San Lorenzo e San Giovanni, ciascuno con più di un centinaio di attestazioni. Oltre a questi, notevole frequenza si registra anche per San Giuseppe, Sant'Andrea, San Rocco, San Francesco, San Michele, San Giorgio e Santo Stefano. Si tratta nella maggior parte dei casi di santi molto antichi e molto famosi, per i quali è ragionevole supporre la predominanza rispetto a omonimi meno conosciuti o a diffusione tipicamente locale. In alcuni casi, tuttavia, l'attribuzione non risulta agevole (così ad esempio per Sant'Antonio o per Sant'Andrea).

Al di là del fatto che la distribuzione del complesso degli agionimi riproduce abbastanza fedelmente quella della popolazione, emerge una certa 'personalità' nell'assetto distributivo di alcuni nomi di santi. I più uniformemente distribuiti sono Santa Maria, Santa Lucia³ e Sant'Antonio⁴. San Martino⁵, invece, si addensa nella Toscana centro-settentrionale, con particolare insistenza nel Valdarno. Emergono inoltre alcuni allineamenti degni di nota su cui ci riserviamo di approfondire le indagini. Spicca la presenza lungo la rete viaria storica delle dedizioni a San Michele e a Sant'Andrea, e il singolare allineamento dell'agionimo S. Stefano lungo la Via Francigena.

La diffusione del culto di San Michele in Toscana, come noto, è legata all'insediamento longobardo. Tale connessione emerge anche nella distribuzione toponomastica; infatti oltre una sessantina di toponimi si dispongono lungo alcuni assi stradali storici e in particolare lungo la direttrice Pisa-Modena, lungo la direttrice Firenze-Bologna e lungo la via da Firenze a Pisa. Vi sono poi alcuni assi secondari, quali Firenze-Pistoia-Lucca, quello che passa per Volterra e Pomarance e un raccordo longitudinale fra la parte più occidentale della Pisana e la Francigena a sud di Firenze. A parte una concentrazione di nomi intorno a Firenze, il ruolo di Lucca appare evidente. Addirittura lungo il percorso fra Bagni di Lucca e Livorno i toponimi risultano ad una distanza regolare di circa 10 km l'uno dall'altro. Anche sulla direttrice Firenze-Pisa si nota un allineamento piuttosto regolare di toponimi, posti in media a distanza di 7 km l'uno dall'altro (Fig. 1a).

Allineamenti in parte analoghi a quelli di San Michele mostra anche Sant'Andrea, santo legato agli insediamenti bizantini⁶, per il quale si registra una maggior frequenza lungo la direttrice viaria della Francigena e una marcata concentrazione nella piana dell'Arno (Fig. 1b). Anche Santo Stefano⁷ pare seguire nella sua distribuzione due assi che si dipartono da Firenze, uno verso il mare e uno sulla direttrice Siena-Roma (Fig. 2). Nel caso di San Lorenzo, invece, emerge una maggior concentrazione nell'area centro settentrionale ove i toponimi legati al nome del santo sembrano racchiusi all'interno di un triangolo ai cui vertici stanno Firenze, Pisa e Volterra (Fig. 3); interessante poi anche la distribuzione di San Giovanni⁸ e San Giuseppe, ambedue attestati prevalentemente nella parte occidentale e in quella sud orientale della Toscana (Fig. 4).

Al di là dell'interesse suscitato dagli agiotoponimi molti sono gli aspetti correlati allo studio dell'elemento sacro nella toponomastica. Ad esempio richiamiamo la discreta presenza di "inferno" e "paradiso" in Toscana. Quasi una cinquantina sono infatti i toponimi "Inferno" nel 25.000, prevalentemente applicati a piccoli corsi d'acqua ovvero ad alvei incassati, che mostrano un chiaro legame del nome con caratteristiche di morfologia accidentata⁹. Più numerosi i toponimi "Paradiso", quasi tutti applicati a sedi, in evidente rapporto con la percezione individuale di apprezzamento della propria dimora e/o della sua esposizione.

I riferimenti al "paradiso" chiamano anche in causa la questione della neotoponomastica. Quest'ultima infatti, come rilevato in altre sedi¹⁰, essendo di matrice prevalentemente turistica, ricor-





(a)



(b)

Fig. 1 - La distribuzione degli agiotoponimi di San Michele (a) e Sant'Andrea (b).

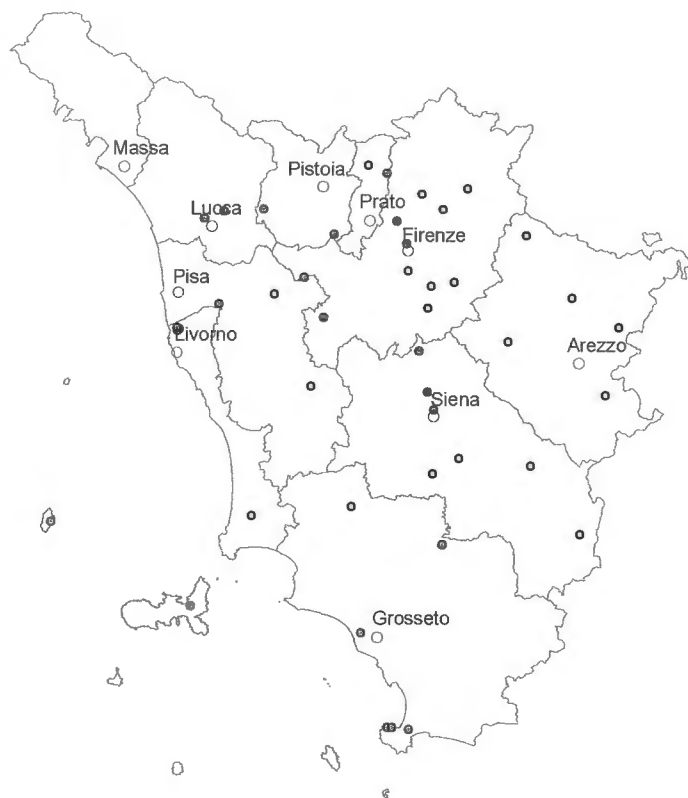


Fig. 2 - La distribuzione degli agiotoponimi di Santo Stefano.

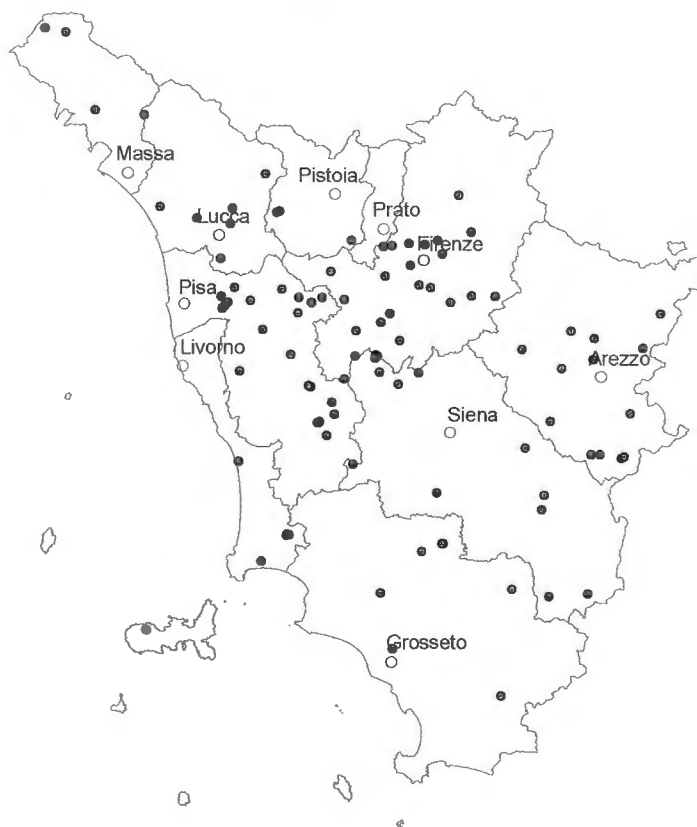


Fig. 3 - La distribuzione degli agiotoponimi di San Lorenzo.





Fig. 4 - La distribuzione degli agiotoponimi di San Giovanni (a) e San Giuseppe (b).

re con particolare frequenza alla citazione dell'elemento paradisiaco assunto a canone estetico per eccellenza. Nei neotoponimi della Sardegna, ad esempio, nomi come Cala degli Angeli o Baia Paradiso hanno la chiara funzione di attirare l'attenzione del turista. In questo caso evidentemente si tratta di azioni denominative legate a strategie di marketing molto lontane dalla spontaneità propria della religiosità popolare, così come dalle strategie di potere che spesso nel passato sono state all'origine di particolari tipologie distributive di agiotoponimi.

Note

¹ M. Azzari, L. Cassi, regia e coordinamento della versione ipertestuale di: *Itinerari e luoghi della fede. Dal passato al futuro. Un progetto di sviluppo sostenibile*, Progetto finalizzato Beni Culturali CNR, unità di ricerca coordinata da N. Famoso (primo cd: Regioni Lazio, Liguria, Puglia, Sicilia, Toscana, Trentino), 2001; (secondo cd: Regioni Abruzzo, Campania, Friuli-Venezia Giulia, Lombardia, Umbria), 2002. M. Azzari, L. Cassi (a cura di), *Itinerari turistico culturali in Toscana, edizione elettronica*, Firenze, Florence University Press, 2002, <http://epress.unifi.it>. M. Azzari, L. Cassi, M. Meini, *Itinerari turistico culturali in Toscana. Realizzazioni e progetti*, «in Atti Convegno "Turismo e ambiente: politiche per un turismo duraturo", giornate di geografia del turismo 2002, Novara», Dipartimento di Studi per l'impresa e il territorio, Università degli Studi del Piemonte Orientale, in corso di stampa.

² G. Anfossi, *Nomi di Santi nella toponomastica italiana*, "Le vie d'Italia", 1918, pp. 345-352; G. Imbrighi, *I Santi nella toponomastica italiana*, Roma, Tecnica Grafica, 1957.

³ Santa Lucia di Siracusa morì durante la persecuzione di Diocleziano. Il suo culto dalla Sicilia si estese alla penisola con l'introduzione a Roma fin dal VI-VII secolo. Il riferimento dei toponimi a Santa Lucia di Siracusa è pressoché indubbio, non esistendo sante omonime di particolare notorietà o legate alla Toscana.

⁴ Il santo a cui molto probabilmente si riferiscono i toponimi è Sant'Antonio Abate, nato intorno al 250 a Coma (odierna Qemans) sulla riva occidentale del Nilo nel Medio Egitto e morto in Egitto nel 356. Il suo culto è legato alla sua fama di curatore dell'herpes zoster: risultando inefficaci tutti i rimedi, i malati si recavano alla chiesa di Saint-Antoine de Viennois (in cui erano conservate le reliquie di Sant'Antonio), dove per accoglierli fu costruito un ospedale e si formò una confraterni-

ta di religiosi. Ebbe così origine l'ordine ospedaliero degli Antoniani. È probabile che per il sostentamento loro e dei malati, i religiosi allevassero maiali che andavano in giro liberi e venivano nutriti dalla gente del paese; quando fu vietata la circolazione libera per le strade dei maiali fu fatta eccezione per quelli degli Antoniani, e da ciò probabilmente deriva il fatto che i maiali – e per estensione tutti gli animali domestici – sono posti sotto la protezione di Sant'Antonio, la cui effigie si trovava frequentemente nelle stalle. L'altro santo a cui potrebbero riferirsi i toponimi è Sant'Antonio di Padova, francescano, predicatore e dottore della chiesa, il cui culto nato a Padova dopo la sua morte (1231) si diffuse presto in tutti paesi, ma è da segnalare anche l'esistenza di un Sant'Antonio (o Antonino) da Lucca, vissuto probabilmente ai tempi di Nerone e il cui culto risulta diffuso a Lucca già nell'XI-XII sec.

⁵ Il riferimento è quasi certamente a S. Martino Vescovo di Tours, nato nel 316 o 317 in una città di guarnigione della frontiera dell'Impero d'Occidente sul limite della pianura ungherese, eletto per acclamazione vescovo di Tours nel 371, figura molto popolare per la sua semplicità e la sua forza di carattere.

⁶ Il corpo di Sant'Andrea, apostolo e fratello di Pietro, fu fatto trasferire nel 356 o 357 a Costantinopoli da Costanzo che intendeva in tal modo vantare su Roma un titolo d'onore e di prestigio; nel secolo XIII le reliquie di Sant'Andrea furono trasferite ad Amalfi e nel 1462, regnante Pio II, la testa di S. Andrea venne portata a Roma in S. Pietro. Data la notorietà e l'antichità di Sant'Andrea Apostolo è abbastanza probabile che i toponimi toscani siano a lui riferiti, ma è da tener presente che vi sono vari altri santi di nome Andrea, tre dei quali hanno operato in Toscana in qualità di vescovo di Arezzo, Fiesole e Firenze.

⁷ Il culto di Santo Stefano, primo martire cristiano dalla fama di taumaturgo, ha origini molto antiche e si diffonde soprattutto nel periodo medievale. Non esistono omonimi di particolare notorietà o legati alla Toscana.

⁸ È probabile che i toponimi si riferiscano prioritariamente a San Giovanni Battista, ma è da tener presente anche la notorietà di San Giovanni Evangelista, il cui culto si sviluppa a Roma fin da poco dopo la sua morte, anche in relazione al fatto che in questa città, a Porta Latina, egli fu immerso nell'olio bollente. Da non dimenticare neppure San Giovanni di Dio (1495-1550), fondatore del Fatebenefratelli e patrono degli ospedali e degli infermi.

⁹ Da ricordare che il termine inferno designa anche uno strumento per la spremitura delle olive e pertanto a tale operazione possono riferirsi nomi come Pod. Inferno.

¹⁰ L. Cassi, R. Ferrara, *Nomi di luogo e turismo in Sardegna. Appunti dalla cartografia dell'I.G.M.I.*, in "La Sardegna nel mondo mediterraneo", Quinto convegno internazionale di studi *Turismo e ambiente*, (Sassari, ottobre 1998), Bologna, Pàtron, 2001, pp. 243-250.



Sulle orme di Gandhi: ASSEFA e l'India¹

1. Le origini

Verso la fine degli anni sessanta nasce in Italia un'associazione denominata ASSEFA con lo scopo di sorreggere e finanziare le attività intraprese da ASSEFA-India. ASSEFA significa "association of *sarva seva farms*", ossia "associazione delle fattorie *sarva seva*" (al servizio di tutti), il suo scopo principale è quello di favorire la nascita di una presa di coscienza sui temi dello sviluppo nei Paesi del Terzo Mondo.

ASSEFA-India nasce in seguito alla riforma agraria attuata da Vinoba Bhave, il più autorevole discepolo del Mahatma Gandhi². Per quattordici anni, camminando a piedi per gran parte dell'India, Vinoba chiede in dono ai latifondisti qualche acro di terra da destinare ai contadini più poveri. Riesce a raccogliere 4.200.000 acri di terreno che ASSEFA, col tempo, trasforma in uno strumento formidabile di sviluppo economico e sociale per migliaia di villaggi.

Il villaggio rappresenta il punto di riferimento in tutte le strategie di sviluppo, al fine di rendere le campagne autosufficienti e prevenire l'esodo da parte delle persone povere della campagna in direzione dei centri urbani.

Il criterio con il quale si scelgono a tutt'oggi aree e villaggi da sostenere si esplica tenendo conto principalmente di tre elementi: l'arretratezza economica, quella sociale e quella politica. In base al grado di sottosviluppo, vengono preferite le zone secche e aride, nelle quali non sorgono spontaneamente risorse naturali. Subito si individua, all'interno del villaggio, un certo numero di persone che si dimostrino in grado di possedere le

caratteristiche per aiutare la formazione di una comunità che aggregi, possibilmente, tutti gli abitanti; attraverso questa sarà possibile individuare i bisogni fondamentali da soddisfare (costruzione di scuole, di pozzi per l'acqua, di strutture sanitarie). Secondo i principi ASSEFA, non è solo aiutando il singolo ma è aiutando il gruppo che questo si rafforza. Secondo lo stesso Gandhi, infatti, se l'India doveva organizzarsi e agire in maniera democratica all'interno di tutti gli ambiti della vita, bisognava che la stessa democrazia venisse strutturata proprio a partire dai villaggi. Il Mahatma credeva fosse possibile, infatti, ritrovare in queste comunità lo spirito più puro dell'India: è dando forza alla singolarità di ogni persona, mantenendo verso ognuna il massimo rispetto, che si può raggiungere la massima cultura.

2. L'organizzazione

Alla luce della filosofia gandhiana del *Sarvodaya* ("lotta" pacifica contro lo sfruttamento a favore di un sistema economico nuovo), il villaggio viene visto come una sorta di famiglia allargata sulla



Risaia del Tamil Nadu.



Il Mahatma con i bambini.

base di un ordine sociale informato alla sentenza: "piccolo è bello". ASSEFA promuove l'autonomia di queste comunità avvalendosi del *Gram Sabha*, ossia l'assemblea di villaggio alla quale sono tenuti a partecipare tutti, a prescindere dal reddito o dall'appartenenza alla casta.

Periodicamente, uomini e donne si riuniscono per discutere dei problemi che sorgono normalmente fra adulti, ma anche sulle tematiche dell'educazione dei figli e della salute, cercando insieme le soluzioni migliori per soddisfare ogni tipo di esigenza. Un personaggio particolare è il capovillaggio ed altrettanto singolare è il modo in cui si prendono le decisioni: non per maggioranza, ma per consenso, in modo da soddisfare le esigenze di tutti. Egli forma dei comitati con l'intento di responsabilizzare i vari componenti del villaggio: sono frequenti le assemblee delle donne, dei giovani, il comitato per la medicina e quello per l'educazione. Nel villaggio di Gingee (nel Tamil Nadu meridionale) ho avuto la possibilità di partecipare ad una riunione nella quale le donne si incontravano per discutere sulle cause dell'anemia e sulla rispettiva prevenzione. In particolare, si prendevano in esame le giovani donne in età fertile e le donne in gravidanza e si elencavano i cibi che sarebbe stato meglio mangiare per curare la malattia.

Altri comitati si occupano delle faccende economiche, ad esempio il microcredito e il progetto latte³ e le attività agricole che, sempre più frequentemente, vengono affidate alla cura delle donne. Più precisamente, il progetto latte assicura alle donne un guadagno in modo tale da rendersi emancipate, per quel che è possibile, dai mariti, considerando anche il fatto che in India i mezzi di produzione appartengono esclusivamente agli uomini. Da qualche anno, ASSEFA finanzia un nuovo progetto industriale, ossia la costruzione di piccole centrali del latte, di cui ho visitato quella a Natham, in funzione dal 1996, e quella a Gingee.

La centrale di Natham lavora all'incirca 8.000 litri di latte al giorno che provengono da 72 villaggi compresi nella provincia di Madurai; il complesso è stato finanziato da una associazione umanitaria francese ed è costato all'incirca 15 milioni di rupie, 335.000 euro.

Il vero cuore dei programmi ASSEFA sono le donne, proprio perché, per cultura e tradizione, sono state da sempre escluse dalle scelte e dalle decisioni. Oggi, invece, contribuiscono in gran parte a sorreggere l'economia dei villaggi ASSEFA.

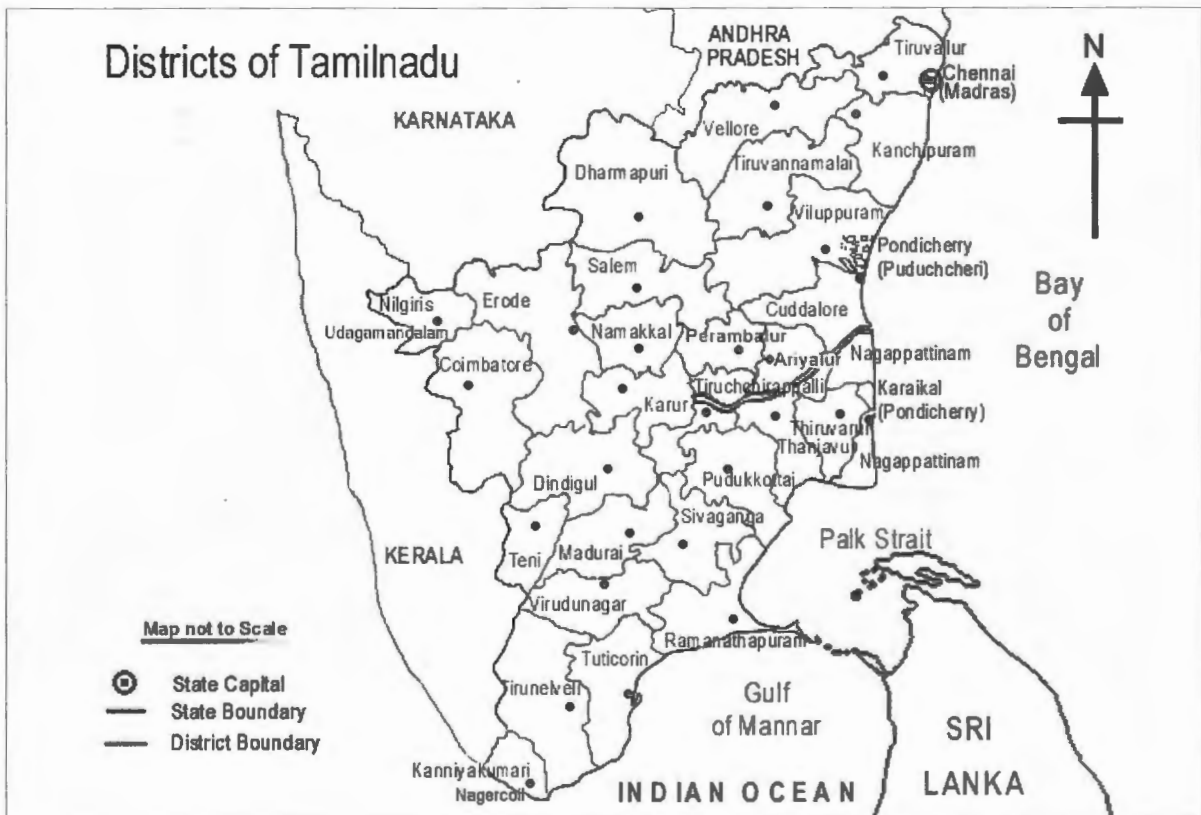
Uno degli ambiti in cui ASSEFA investe principalmente è quello scolastico. Le scuole ASSEFA si fondano su alcuni principi essenziali che Vasantha, la direttrice delle scuole ASSEFA in India, ha determinato facendo riferimento a Gandhi e a Vinoba. Un primo principio è quello della "responsabilità comunitaria", il quale si caratterizza per una forte partecipazione scolastica, non solo dei bambini, ma anche degli adulti che compongono le famiglie del villaggio. Secondo il Mahatma la saggezza conta più della conoscenza, ed è proprio in base a questo principio che vengono privilegiati, tra i giovani, gli aspetti sociali e pratici. Secondariamente, ASSEFA insiste su tre aspetti che ritiene di fondamentale importanza per la crescita del ragazzo, ossia l'educazione ambientale e il concetto di eco sostenibilità, l'aspetto ludico e l'addestramento professionale. I bambini vengono seguiti costantemente con visite mediche, con informazioni sulla corretta alimentazione e sulle più importanti nozioni di pronto soccorso. La salute viene tenuta sotto controllo anche da gruppi di donne in ogni villaggio. Sebbene periodicamente dottori e infermieri ASSEFA visitino i villaggi, è necessario prevenire le malattie migliorando anche l'igiene pubblica: non ci sono fogne e discariche, quindi i rifiuti devono essere riciclati.

Nel villaggio di Iyarnapuram⁴ ricordo una mescolanza di tutti questi principi: i bimbi si riunisco-



Un gruppo di donne discute del progetto latte.





no in assemblee nelle quali gli adulti non intervengono, imparando in questo modo ad essere responsabili e a lottare per il bene comune. Inoltre, essi hanno la possibilità di confrontarsi con alcuni dei problemi che li toccano più da vicino come l'igiene, la sanità, lo svago e l'educazione. Per ognuno di tali ambiti viene eletto un "ministro", che ne diventa responsabile. Con questo metodo, s'intende formare delle persone responsabili che diventino cittadini consapevoli dei loro diritti e dei loro doveri. Mi è rimasto impresso il "kutty doctor", il ministro della salute. A Iyarnapuram era una ragazzina di otto o nove anni che, una volta istruita da un dottore sugli elementi basilari di igiene, era in grado di riconoscere alcune delle malattie più frequenti come la lebbra e la scabbia. Interessante il momento in cui questa piccola dottoressa controlla personalmente la salute dei suoi compagni, analizzandone gli occhi, le unghie e il peso. Questo metodo si rende molto efficace per affrontare la mortalità infantile: si è dimostrato che con la prevenzione l'incidenza delle malattie mortali è praticamente dimezzata. Un altro aspetto che mi ha colpita in modo particolare è la preghiera, compresa in un ampio programma educativo. Sempre ad Iyanarpuram ho avuto la possibilità di partecipare, seppur indirettamente,

al momento di preghiera che un centinaio di bambini, seduti a terra con le gambe incrociate, hanno condiviso. Erano presenti ragazzi di religioni diverse, vi si trovavano hindu, musulmani e anche cristiani: è stato incredibile notare con quale armonia e pace essi condividevano quel momento di raccoglimento. La preghiera si esprime col canto e con lo yoga, considerate entrambe pratiche che indirizzano l'individuo verso la concentrazione e l'autocontrollo: parte dalle proprie radici per aprirsi alle altre religioni, proprio come insegnava Gandhi.

3. La composizione di ASSEFA e i suoi finanziamenti

ASSEFA si compone di un comitato esecutivo che comprende il presidente, il vice presidente, il tesoriere, il vice tesoriere e il direttore esecutivo; si compone inoltre di un gruppo operativo che promuove progetti come il microcredito, il progetto caseario, quello per l'educazione, per la salute e per l'ambiente. Il gruppo operativo si riunisce una volta al mese, viene coadiuvato da un esperto e da uno staff, uno per ogni area e per ogni progetto. È tale responsabile ad esporre il resoconto delle



La centrale del latte di Gingee.

attività svolte al direttore esecutivo. Ogni anno un gruppo di valutazione verifica il programma eseguito riportandone i risultati al comitato esecutivo stesso.

Riassumendo, si può affermare che gli obiettivi principali di ASSEFA sono i seguenti: assicurare la vita fornendo cibo e garantendo la buona salute; infondere un senso di sicurezza tra la comunità; soddisfare il bisogno di riconoscimento della popolazione che si può attuare con il raggiungimento del livello di uguaglianza tra i bambini; soddisfare il bisogno di giustizia. Si deve sottolineare che è il villaggio stesso ad assicurare la vita, non il singolo individuo: per poter realizzare i bisogni

primari della popolazione, la comunità deve sempre agire fondando ogni azione sulla giustizia, intesa questa più che altro come eliminazione delle negatività e delle disuguaglianze.

Com'è noto, nel villaggio gandhiano le persone si autocontrollano, si autoregolamentano, ed è normale, quindi, che si parta da una considerazione del sociale dal "basso". ASSEFA continua a sostenere le comunità locali aiutandole a realizzare i propri progetti. Affinché ciò avvenga, sono state intraprese numerose iniziative: la creazione delle comunità locali; l'addestramento tecnico e professionale dei responsabili della comunità; lo sviluppo e il rafforzamento dei collegamenti con l'esterno; la mobilitazione delle risorse locali.

Affinché il processo verso l'autonomia si realizzi, ASSEFA ha introdotto un approccio regionale allo sviluppo: in questo modo, le aree operative si sono suddivise in *block* cui fanno capo centinaia di villaggi, mentre i programmi possono essere realizzati grazie anche al sostegno di "unità progetto".

L'organizzazione agisce tenendo in considerazione l'arretratezza economica, sociale e politica, ma considera tre livelli di azione: il primo livello si attua sotto la direzione di ASSEFA, il secondo prevede la collaborazione tra ASSEFA e i villaggi, mentre al terzo troviamo i gruppi che si autogestiscono. È un'evoluzione che può essere paragonata alle fasi di crescita di un bambino: nell'infanzia è assistito dai genitori, nella giovinezza si rende in



Inaugurazione di una scuola a Iyarnapuram dedicata all'ASSEFA Italia e alle Università di Pisa e Genova.





I bimbi di Gingee.

parte indipendente, nonostante si mantenga forte l'attaccamento alla famiglia, mentre nell'età adulta si rende completamente autonomo. Affinché solo il terzo punto si realizzi devono passare all'incirca 15 o più anni.

Anche la responsabilità cambia e si gestisce a seconda del tipo di organizzazione. È da notare che i villaggi sono caratterizzati da una responsabilità funzionale, mentre ASSEFA ha una responsabilità di supporto.

4. ASSEFA in numeri

a) Partecipazione della comunità

Tab. 1. La composizione di ASSEFA-India.

Famiglie	325.050
Villaggi	4.228
Block (Province)	74
Stati *	7

* Gli Stati in cui interviene ASSEFA sono: Rajasthan, Bihar, Jharkhand, Madhya Pradesh, Maharashtra, Karnataka e Tamil Nadu.

b) Programma per il miglioramento delle condizioni di vita: diffusione

Tab. 2. La destinazione dei progetti.

Sviluppo integrato	21
Sviluppo agricolo	21
Produzione latte	24
Progetti per donne	35
Micro finanza	74
Educazione	28
Habitat	48
Salute e igiene delle donne e dei bambini	24
Programmi sanitari	24
Sicurezza sociale	18

È da notare che i programmi di sviluppo socio economico vengono inseriti in un'area tramite un approccio integrato e, in seguito, vengono realiz-

zati in base ai bisogni locali. L'introduzione dei programmi può cambiare da area ad area: in alcune aree possono essere introdotti contemporaneamente, mentre in altre possono comprendere pochi progetti, che si rivelano particolarmente adatti alle necessità rilevate dal villaggio.

La domanda di finanziamento parte dal villaggio che rivolge la sua richiesta ad ASSEFA-India. Quest'ultima individua i finanziatori possibili tra cui ASSEFA-Italia che, per quel che possibile, provvede al finanziamento.

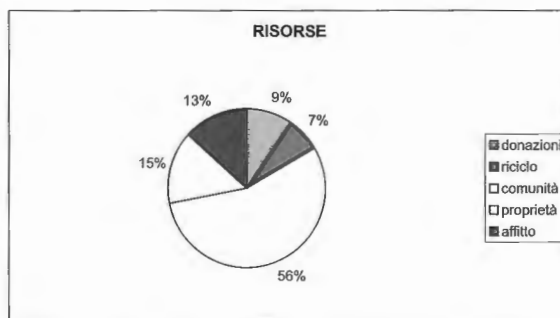


Fig. 1 - La distribuzione percentuale dei fondi raccolti da ASSEFA (20 milioni di euro) nell'anno 2002-2003.

Villaggio → ASSEFA-India → Finanziatori

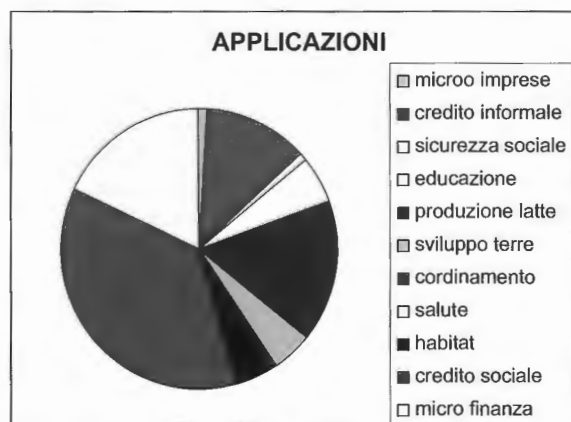


Fig. 2 - Gli investimenti e le spese di ASSEFA nell'anno 2002-2003.

Bisogna sottolineare che tutti i fondi che provengono dall'esterno devono sempre essere dichiarati allo Stato, il quale, da parte sua, si assicura che quei soldi vengano utilizzati per la realizzazione dei progetti proposti dal villaggio, e non per altri fini. Il governo finanzia con fondi propri progetti specifici come, talvolta, la liberazione dei bambini lavoratori, tenuti a lavorare come schiavi nelle fabbriche dal mattino alla sera, per poco più



Il messaggio di Verità praticato da Gandhi.

di 10 euro al mese. Questi bambini sono milioni, producono principalmente fiammiferi e fuochi d'artificio, nonostante, in India, la legge vieti il lavoro pericoloso al di sotto dei 14 anni.

ASSEFA ha intrapreso un grande programma di recupero per i minori sfruttati illegalmente, liberando oltre 2.000 bambini e oltre 15.000 loro fratelli e potenziali lavoratori. Tutti questi sono stati inseriti in appositi programmi sanitari, educativi e professionali. In genere non si interpellano i proprietari delle fabbriche, ma qualcuno di essi si impegna a non schiavizzare più i bambini in cambio di un compenso economico. Si aiutano inoltre anche le famiglie, che si vedono mancare dal bilancio familiare uno o più stipendi.

Note

¹ Il presente contributo si basa sulla rielaborazione parziale di una tesi di laurea discussa presso la Facoltà di Scienze della Formazione di Genova, frutto di una ricerca condotta in India sud-occidentale nell'arco di tempo settembre-ottobre 2003 (*Il contributo di Gandhi alla geografia delle religioni*, aa. 2002-03).

² "Mahatma": Grande Anima. Il termine gli venne attribuito nel 1924 all'uscita dal carcere, dove aveva trascorso due anni per sedizione. Il termine sta ad indicare il capo indiscusso del

movimento nazionalista indiano (Gandhi, 2002, p. 5).

³ Il latte rappresenta, in questo caso, una rivoluzione per migliaia di donne. Ora possiedono qualcosa, le loro mucche. È proprio alle donne che vengono concessi la gran parte dei prestiti della Gram Kosh, la banca di villaggio, costituita da ASSEFA. È un particolare tipo di banca che si crea con i piccoli risparmi della comunità, in seguito interviene ASSEFA e la banca può incominciare a prestare il denaro necessario per soddisfare i progetti che l'assemblea ha delineato. Questo è il microcredito, si realizza con la cessione di piccoli prestiti a chi non ha nulla da dare in garanzia se non il proprio lavoro.

⁴ La scuola funziona da più di 10 anni ed è la più grande di ASSEFA: comprende 1.200 studenti che provengono dai villaggi vicini.

Bibliografia

- D. Dario, *Dentro il villaggio vive il sogno indiano di Giovanni, Assisi*, Cittadella Editrice, 1 ed. febbraio 2003.
- M. K. Gandhi, *Chi segue il cammino della verità non inciampa. Parole a un amico*, a cura di Laura Ponti, prefazione di Martin Kampchen, Torino, Edizioni San Paolo, 2002, p. 5.
- Sarvodaya, *Notizie dall'India Gandhiana*, trimestrale di informazione su sviluppo e cultura dell'Assefa Italia, Sanremo, anno IV, n. 3, 2002.
- Cd Assefa India*, Madras, settembre 2003.
- Meeting Assefa*, India, Madras, settembre 2003.
- www.assefa.org



Geografia umana e religione: domini non più comparabili

Geografia umana e religione

Geografia umana e religione sono una falsa antinomia perché umana è quella geografia che tratta degli uomini, dell'ambiente che hanno modellato o dal quale sono stati modellati e sul quale essi hanno creato una civiltà o una civilizzazione.

Ma religione è il gran mistero psicologico che tratta dell'umanità, di come si è evoluta, del perché si è sviluppata in quel certo modo, perché ha plasmato certi ambienti o perché certi ambienti vi hanno influito e, infine, perché essa è divenuta civiltà o civilizzazione.

E se si escludono gli accidenti storico-politici o storico-economici, noi non faremmo fatica a concludere che la storia delle religioni influisce punto per punto sulla storia della geografia umana. Che è come dire che religione e geografia umana sono forse più vicine di storia e geografia.

La geografia umana parla di uomini e società che faranno la storia, ma che così sono fatti perché hanno una certa impronta religiosa. In altre parole, geografia, storia e religione costituiscono un tutto intricato e complesso nel quale è difficile operare distinzioni. La geografia umana è religione e la religione è storia.

Culture e culture

In breve, ma molto in breve, è noto come nelle religioni a noi più familiarmente conosciute i medesimi culti religiosi abbiano aperto agli uomini culture e culture: ad esempio, in Grecia, Deme-

tra che presiedeva ai misteri della terra e delle stagioni suggerì le colture dell'olivo e del grano e di ogni altra cosa, a seconda di ciò che l'uomo greco già intuiva essere la legge, il *nómos* del suo ambiente. E la civiltà greca si muoveva secondo queste produzioni che, per parte di Demetra, erano produzioni agricole e, per parte di altri dei, erano produzioni di intelligenza, di amore, di arte, di commercio e di tutto ciò che atteneva a quell'antico mondo.

Dopo la lettura delle *Georgiche* e le *Egloghe* di Virgilio, noi troveremo gli insegnamenti su come l'uomo dovesse comportarsi sulla terra secondo giuste norme religiose, insite, ma inesprese.

Le grandi leggi dell'umanità, quelle fondamentali, quelle che hanno indicato le vie maestre dell'umanità medesima che le ha seguite, sono state scritte, secondo una mitologia universale, dagli stessi dei oppure, nel caso della civiltà occidentale, dal decalogo di Mosè o dal Discorso delle Beatitudini di Gesù Cristo.

La geografia umana ha respirato quest'aria, queste lezioni e, di conseguenza, si è comportata.

Quando la società agricola o pastorale per cui questi dei erano stati creati e queste leggi erano state scritte corrispondeva alle proprie rappresentazioni, quando cioè tale società è rimasta in sintonia con le immagini della sua metafisica, il nostro mondo è stato quasi in equilibrio perfetto.

La geografia umana conosciuta da von Humboldt è la geografia umana dell'agricoltura e della pastorizia, della religione oppure della caccia; oppure di quell'uomo che ancora non aveva conosciuto appieno la deflagrazione industriale. Poi è venuta la deflagrazione industriale: e gli antichi

dei e le antiche tavole e i messaggi evangelici sono scomparsi o stanno scomparendo.

La civiltà industriale, moderna, postindustriale, postmoderna, è spesso una reincarnazione di uomini arrecanti sconvolgimenti e rovine, una proposizione di atteggiamenti nichilisti, anticipati da Nietzsche quando ne avvertiva la marea montante, ed eventi di distruzione. Il che significa che la geografia umana e la religione, di qui a qualche anno, non saranno più vicine, non saranno più comparabili. Oggi, la geografia umana, anche nei suoi rapporti con la religione, ha bisogno di una nuova filosofia che la giustifichi perché la vecchia geografia umana è morta, così come è morto il dio di Zarathustra: non vale più nulla, non c'è più. Quella che ancora studiamo è la paleogeografia umana. Quella attuale deve essere ancora studiata, prima che scritta.

Nonostante dichiarazioni di intenti serafiche e pacifiche, oggi una civiltà islamica preme contro la nostra civiltà, non tanto con dichiarazioni di guerra, quanto con un missionarismo ardente: ardente, quanto era stato il missionarismo dei cattolici sino a qualche secolo fa.

Neppure il mondo cristiano, almeno nella maggior parte dei Paesi ricchi, resiste in quanto si sta lentamente, ma inesorabilmente ateizzando perché la sua civiltà è ormai, come si è detto, postindustriale, quando i suoi antichi dei erano nati tutti tra pastori e agricoltori. Le motivazioni maggiori che hanno indotto le antiche società umane a crearsi quegli dei secondo somiglianza o secondo

affinità o secondo necessità non hanno più ragione di essere.

E sfuggono anche i sentimenti religiosi di molte altre comunità del pianeta poiché le loro credenze, per l'avanzare di processi laicisti, nichilisti o sincretici, non si prestano più a un'analisi la quale sia poi profilo di società o di civiltà.

Questa è la situazione: dobbiamo aspettarci delle grandi rivoluzioni dai nuovi studi sulla geografia umana perché nulla sarà più come ai tempi di von Humboldt o di Vidal de La Blache o di noi stessi.

I nuovi dei saranno l'idrogeno, il petrolio e l'acqua.

Abbiamo spento le luci del Partenone.

Riferimenti bibliografici

- G. Andreotti, *Les aspects généraux du rapport paysage-religiosité*, in "Géographie et cultures", 1997, n. 23, pp. 77-88.
- G. Andreotti, *Riscontri di geografia culturale*, Trento, Artimedia, 2002 (1ª ed., 1994).
- B. A. Fritschy (a cura di), *Actas del Coloquio Internacional "Geografía de las religiones"*, Santa Fe (Argentina), Universidad Católica, 1999.
- G. Galliano (a cura di), *Geografia e religione. Una lettura alternativa del territorio*, in "Geotema", 2002, n. 18, numero monografico, Pàtron editore, Bologna.
- J. R. Pitte, *Géographie et religions*, in "Annales de Géographie", 1996, n. 588, pp. 115-118.
- W.-D. Sahr, *Trois mondes entre l'ici-bas et l'au-delà. Réflexions postmodernes sur la géographie de la religion*, in "Géographie et cultures", 2003, n. 47, pp. 45-65.



Per una geografia del *religioso*

Per quanto ci riguarda, non crediamo sia possibile decretare con certezza, in termini scientifici, che esista una qualche "impronta religiosa" comune a tutti (e tanto meno una "metafisica"); riteniamo sia possibile invece parlare di *religioso*, termine che assume oggi forme che sono altre rispetto a quelle a cui un tempo eravamo abituati. Partendo dalle forme *elementari* di religione (feticismo, animismo, totemismo, ecc.) si tratterebbe nelle nostre intenzioni di cercare, appoggiandoci innanzitutto a studi di tipo antropologico, una sorta di materia o di matrice di un religioso originario, crogiolo delle categorie fondamentali che informano il senso del male, della persona, dell'altro (Mary, 2002, pp. 762-764).

Secondo la prospettiva cristiana, ad esempio, l'uomo in genere esprime la propria ricerca di Dio (e non di un dio o del divino) attraverso le proprie credenze e i propri *comportamenti religiosi* (preghiere, sacrifici, culti, meditazioni, ecc.); egli è pertanto *un essere religioso* legato a Dio in maniera intima e vitale (*Catechismo*, 1992, p. 28). Tuttavia, per quanto riguarda il concetto di religioso al di fuori di questa prospettiva, non vi è ancora un accordo su criteri comuni per una definizione, e ancor più difficile è isolare il fatto religioso in sé.

D'altra parte, come non considerare che persino il concetto di "religione", proprio gli antropologi lo hanno da tempo dimostrato, sia essenzialmente eurocentrico ed etnocentrico, poiché venuto costruendosi in funzione delle confessioni cristiane cattolica e protestante caratterizzanti la storia religiosa europea, e non solo (Aa.Vv., 2002, p. 1245 II). Un artefatto, dunque, figlio del suo tempo così come termini quali "*cultura*", "*società*", "*et-*

nia", ecc. Il che non è un problema, perché un codice di riferimento è decisamente necessario, per qualsiasi tipo di ricerca scientifica. Basta però solo esserne consapevoli.

Come abbiamo già avuto modo di precisare, per il geografo "la religione non può essere solo un fattore di modellamento del paesaggio e di definizione dei generi di vita" (Galliano, p. 3). Al contrario, "la diversità religiosa del mondo contemporaneo è un'indicazione del grande mutamento che la vita spirituale sta subendo, con l'apertura verso grandi e piccole comunità spirituali" (*Ibid.*). E questo non ha a che fare solo con la sfera psicologica dell'individuo, quanto con quella universale dell'uomo, portatore di una sua storia; laddove con ciò si intenda dire, con il grande studioso dell'Islam André Miquel, che "tutto quello che pensano gli uomini, a torto o a ragione, anche i loro sogni, anche i loro silenzi, è un fenomeno storico che bisogna prendere in considerazione per un'autentica visione della storia" (Miquel, 1992, p. 34). Se, dunque, come la stessa Giuliana Andreotti evidenziava solo qualche tempo fa, dstando l'attenzione anche di altri studiosi, "la geografia ha bisogno di spiritualità" (Vallega, 2003, pp. 152-184), la geografia umana non può allora essere tale solo in quanto tratta, oltre che degli uomini, evidentemente, anche dell'ambiente che questi hanno modellato o dal quale essi sono stati modellati (Dagradi, Cencini, 2003, pp. 14-18). E tanto meno la religione non può essere considerata unicamente entro i termini di un "mistero psicologico" di un'umanità in evoluzione che plasma o viene plasmata dall'ambiente circostante.

In questa prospettiva, noi non vedremmo troppo la questione entro i termini di una "comparabilità" tra geografia umana e religione, e forse non avvertiamo profondamente la necessità di elaborare "dall'esterno" una nuova filosofia di cui la geografia umana avrebbe bisogno. La geografia umana deve interrogarsi, certamente, ma al fine di mettere in discussione il proprio statuto epistemologico alla luce di un "oggetto" che sfugge oggi ad ogni possibile tassonomia a cui ci aveva abituati un approccio di tipo "colonialista". Ma non si può cambiare la disciplina senza prima cambiare i propri paradigmi (e le proprie percezioni e convinzioni), fatte salve le preoccupazioni così recentemente espresse da Massimo Quaini: "Guardiamoci dal sacrificare la geografia umana o umanistica, che non è molto che si è liberata dalle spine del neopositivismo, al risorgente paradigma spazialista e alle sue inevitabili semplificazioni. L'unico risultato sarebbe quello di abbandonare a storici, antropologi e architetti una prospettiva di ricerca che si mostra sempre più interessante e coinvolgente il campo delle scienze sociali. Se è vero, come dice Minca, che uno dei meriti del postmodernismo è stato quello di aver riportato la geografia nel *mainstream* delle scienze sociali, stiamo attenti a che questa strisciante deriva spazialista e la normalizzazione del paradigma postmoderno non ci porti al vecchio isolamento. Sarebbe un effetto paradossale del tutto contrario allo spirito più coerente della critica alla modernità" (Quaini, 2003, pp. 981-988).

Dolersi che la vecchia geografia umana è "morta" e che i nuovi processi sincretici non si prestano più ad un'analisi che sia "profilo di società o di civiltà", significa a nostro avviso manifestare una pericolosa (per la disciplina) nostalgia per una purezza originaria perduta che come tale esiste in realtà solo nell'immaginazione di noi "occidentali". Il rischio consisterebbe, infatti, nel perpetuare un'abitudine piuttosto consolidata presso alcuni studiosi, i quali in nome di un'implicita ma evidente difesa di una supposta purezza delle origini, negano ad una qualsiasi realtà la possibilità di esistere in forma sincretica, e quindi di "bricolare", trascogliendo, rielaborando, reinterpretando in modo plastico e originale concetti, valori, ecc. che non sono propri, in quel processo che André Mary definisce come "le choix paradoxal de ne pas choisir" (Mary, 2000, p. 13). Detto in altre parole, ogni *religione* si reclama di una *tradizione* a cui riconosce o conferisce autorità e trascendenza. Ogni tradizione, in quanto umana, comporta una potenza attiva e creatrice di adattamenti, reinvenzioni, reinterpretazioni pragmatiche tra stabilità e

movimento, funzionando come memoria collettiva ma con una riserva di segni simbolici indefinitamente ritrovati, bricolati, riattivati in maniera selettiva.

In questo senso, più le religioni si confrontano tra loro nel mondo moderno, più ciò che esse valorizzano come segni del trascendente tende a essere selezionato arbitrariamente dagli individui: il riferimento alla trascendenza non si confonde più con la trascendenza confessionale. Attraverso testi, parole, gesti, luoghi, edifici o persone, piccoli gruppi in cerca di *salvezza* e/o di *guarigione* si ricompongono delle mini-trascendenze orientate verso l'individuo, o delle trascendenze medie (religiosità secolari, popolari, politiche) che rispondono a delle domande spirituali manifestando un pluralismo del credere con ampio spazio per l'utopia, più o meno mascherate dall'ateismo, dall'adesione alla scienza o alla filosofia della propria epoca (Rivière, 1997, p. 5).

A nostro avviso non si tratta più, dunque, di limitarsi a descrivere, inventoriare, classificare i fatti religiosi, ma piuttosto, guardando la religione come una parte della *cultura*, di cercare di spiegare somiglianze e differenze tra fenomeni religiosi in società diverse senza privilegiarne alcuno (Rivière, 1997, pp. 7-8). In tal senso, tentare un approccio al religioso in questi termini significa tener presente come la storia delle idee si iscrive generalmente in un tempo e in uno spazio determinati, che nel caso specifico della geografia (come in quello di altre discipline) è figlio anch'esso del momento coloniale. Anche la geografia, infatti, si è dovuta fin dalle sue origini confrontare e con le esigenze di tipo politico-economico dei paesi che ne commissionavano le ricerche e con le letture che l'opera missionaria parallela faceva delle credenze e dei riti dei popoli "primitivi". Nel primo caso, attuando meccanismi di sospensione di tale variabile come se il rapporto di forza colonizzatore/colonizzato non intervenisse a perturbare la raccolta dei dati. A questo riguardo la promozione dei fenomeni religiosi quali sincretismi e profetismi a rango di oggetti legittimi di uno studio dinamico centrato sulla situazione coloniale (e non più su *topoi* creati *ad hoc* come l'etnia, la cultura, ecc.) è frutto solo di questi ultimi vent'anni (Amselle, M'Bokolo, 1985; Dozon, 1985). Nel secondo caso, cercando di sviluppare un approccio scientifico non "confessionale" che guardando più al religioso che alla religione si differenziasse in particolare dall'approccio proprio di discipline quali la storia delle religioni e della sociologia delle religioni, secondo cui le "grandi religioni", quelle della scrittura, sarebbero il com-



pimento delle spiritualità intermedie primitive proprie delle tradizioni orali (Mary, 2002, pp. 762-764). È interessante osservare qui come le diverse forme di sincretismo siano state percepite dai missionari e dagli stessi studiosi (geografi, antropologi, storici, ecc.) sulla base di uno stesso schema interpretativo: nei termini di contaminazione della “vera religione” dagli uni, e in quelli di contaminazione dell’autenticità della “tradizione” dagli altri (*Ibid.*). Dinamica, questa, che ha portato costoro in particolare, come già in parte anticipato, ad essere vittime (non si sa quanto inconsapevoli) di quel fenomeno che la storica dell’Islam Jocelyne Dakhliha ha definito nei termini di “aveuglement à l’Islam”; cioè di quell’approccio metodologico che soprattutto in ambito africanistico conduce ancora non pochi ricercatori a escludere consapevolmente la variabile Islam dal contesto studiato (Dakhliha, 1995, p. 144; Amselle, 2001, pp. 11, 180).

Nel contempo, ci sembra che parlare di una civiltà islamica che “preme contro la nostra” rischi di distorcere in maniera ipertrofica la visione della realtà, laddove alcune parti, seppur inquietanti, potrebbero esser scambiate con il tutto. Non è colpa dell’Islam se la nostra società è in piena crisi di *identità* e di *alterità*; e non è sulla base di tali (pur legittime) percezioni che potremo uscire presto e positivamente da questo stato di *impasse*. Poiché, infatti, ogni identità si costruisce attraverso una negoziazione con diverse alterità, e pertanto ogni problema legato all’identità consiste di una crisi, ben più profonda, dell’alterità, la quale solo può condurre a fenomeni quali il fondamentalismo, il nazionalismo, ecc. (Augé, 1999, pp. 130-131).

Alla luce di quanto abbiamo detto, non è allora un male che la geografia umana non sia più la stessa. D’altra parte, anche questo è segno dei tempi. Come è segno dei tempi che le luci del *parthénon*, in origine “casa delle vergini”, siano ormai spente. È bene, infatti, che sia definitiva-

mente spenta quell’idea di una supposta “originaria verginità” della nostra società. Davvero non ci resta che guardare tutto intorno alle rovine, ma nella consapevolezza, come ha recentemente espresso Marc Augé, che la storia futura non ne produrrà più... perché non ne avrà più il tempo (Augé, 1999, p. 137). Di tutto questo dobbiamo solo prenderne atto, umilmente.

Bibliografia

- Aa.Vv, *Teologia*, Milano, Edizioni S. Paolo, 2002.
- M. Augé, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Flammarion, 1999 (1994).
- M. Augé, *Rovine e macerie. Il senso del tempo* (tr. it.), Torino, Boringhieri, 2004 (2003).
- J.-L. Amselle, *Branchements. Anthropologie de l’universalité des cultures*, Paris, Flammarion, 2001.
- J.-L. Amselle, E. M’Bokolo (sous la direction de), *Au cœur de l’ethnie. Ethnie, tribalisme et Etat en Afrique*, Paris, La découverte, 1985.
- Catechismo della Chiesa Cattolica*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1992.
- P. Dagradi, C. Cencini, *Compendio di geografia umana*, Bologna, Patron, 2003.
- J. Dakhliha, *Le terrain de la vérité*, in “Enquête”, 1995, 1, pp. 141-152.
- J. P. Dozon, *La société bété: histoire d’une ethnie de Côte-d’Ivoire*, Paris, Karthala, 1985.
- G. Galliano, *Per l’analisi del rapporto geografia-religione. La letteratura geografica*, in *Geografia e religione. Una lettura alternativa del territorio*, in “Geotema”, 2002, n. 18, pp. 3-31.
- A. Mary, *Le bricolage africain des héros chrétiens*, Paris, Cerf, 2000.
- A. Mary, *Anthropologie religieuse*, in P. Bonte, M. Izard (sous la direction de), *Dictionnaire de l’ethnologie et de l’anthropologie*, Paris, PUF, 2002 (1991), pp. 762-764.
- A. Miquel, *L’Orient di una vita* (tr. it.), Genova, Marietti, 1992 (1990).
- C. Rivière, *Socio-anthropologie des religions*, Paris, Armand Colin, 1997.
- M. Quaini, *Postmodernismo o rivisitazione critica della modernità? Ovvero è mai esistita una geografia veramente moderna?*, in “Boll. Soc. Geogr. It.”, 2003, pp. 981-988.
- A. Vallega, *Geografia Culturale. Luoghi, spazi, simboli*, Torino, UTET, 2003.

GABRIELLA AMIOTTI, Facoltà di Lettere, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

GIULIANA ANDREOTTI, Dipartimento di Scienze Filologiche e Storiche, Sezione di Geografia, Università di Trento.

MARGHERITA AZZARI, Dipartimento di Studi Storici e Geografici, Sezione di Geografia, Università di Firenze.

ATTILIO BISLENGHI, Dottore di ricerca in Scienze Geo-Storiche presso l'Università di Roma Tre.

FRANCESCA CANTALUPPI, Dipartimento Interdisciplinare di Scienze-Geografiche e Linguistico-Letterarie (DISSGELL), Facoltà di Scienze della Formazione, Università degli Studi di Genova.

PIERPAOLO CAREGGIO, Dipartimento di Scienze del linguaggio e letterature moderne e comparate, Università di Torino.

LAURA CASSI, Dipartimento di Studi Storici e Geografici, Sezione di Geografia, Università di Firenze.

GIROLAMO CUSIMANO, Sezione Geografica, Facoltà di Architettura, Università di Palermo.

HAKIM EL GHISSASSI, Fondatore e Direttore Rivista "La Médina" di Parigi.

GRAZIELLA GALLIANO, Dipartimento Interdisciplinare di Scienze Storico-Geografiche e Linguistico-Letterarie (DISSGELL), Facoltà di Scienze della Formazione, Università degli Studi di Genova.

ROBERTO-CHRISTIAN GATTI, Dipartimento Interdisciplinare di Scienze Storico-Geografiche e Linguistico-Letterarie (DISSGELL), Facoltà di Scienze della Formazione, Università di Genova.

MASSIMO INTROVIGNE, Direttore del CESNUR (Centro Studi Nuove Religioni) di Torino.

MARISA MALVASI, Istituto di Studi su popolazione e territorio, Facoltà di Scienze linguistiche e letterature straniere, Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano.

MONICA MEINI, Dipartimento di Studi Storici e Geografici, Sezione di Geografia, Università di Firenze.

GIUSEPPE ROCCA, Dipartimento di Storia Moderna e Contemporanea, Università di Genova.

VALERIA SANTINI, Dipartimento di Studi Storici e Geografici, Sezione di Geografia, Università di Firenze.

DANIELA SANTUS, Dipartimento di Scienze del linguaggio e letterature moderne e comparate, Università di Torino.

NICOLETTA VARANI, Dipartimento Interdisciplinare di Scienze Storico-Geografiche e Linguistico-Letterarie (DISSGELL), Facoltà di Scienze della Formazione, Università degli Studi di Genova.



ELENCO DEI FASCICOLI PUBBLICATI

- Geotema 1, *L'officina geografica teorie e metodi tra moderno e postmoderno*
a cura di F. Farinelli - pagine 156
- Geotema 2, *Territori industriali: imprese e sistemi locali*
a cura di S. Conti - pagine 110
- Geotema 3, *Le vie dell'ambiente tra geografia politica ed economica*
a cura di U. Leone - pagine 104
- Geotema 4, *Geografia e beni culturali*
a cura di C. Caldo - pagine 152
- Geotema 5, *Geografia e agri-cultura per seminare meno e arare meglio*
a cura di M. G. Grillotti - pagine 92
- Geotema 6, *Realtà virtuali: nuove dimensioni dell'immaginazione geografica*
a cura di V. Guarrasi - pagine 102
- Geotema 7, *L'“invenzione della Montagna”. Per la ricomposizione di una realtà sistemica*
a cura di R. Bernardi - pagine 140
- Geotema 8, *Il viaggio come fonte di conoscenze geografiche*
a cura di I. Luzzana Caraci - pagine 198
- Geotema 9, *La nuova regionalità*
a cura di G. Campione - pagine 118
- Geotema 10, *Le aree interne nelle strategie di rivalorizzazione territoriale del Mezzogiorno*
a cura di P. Coppola e R. Sommella - pagine 148
- Geotema 11, *Spazio periurbano in evoluzione*
a cura di M. L. Gentileschi - pagine 88
- Geotema 12, *Il Mediterraneo*
a cura di G. Campione - pagine 176
- Geotema 13, *I vuoti del passato nella città del futuro*
a cura di U. Leone - pagine 120
- Geotema 14, *Vivere la città del domani*
a cura di C. Santoro - pagine 102
- Geotema 15, *Turismo, ambiente e parchi naturali*
a cura di I. Gambino - pagine 190
- Geotema 16, *L'immigrazione in carte. Per un'analisi a scala regionale dell'Italia*
a cura di L. Cassi e M. Meini - pagine 96
- Geotema 17, *La Geografia all'Università. Ricerca Didattica Formazione*
a cura di G. De Vecchis - pagine 128
- Geotema 18, *Geografia e religione. Una lettura alternativa del territorio*
a cura di G. Galliano - pagine 110
- Geotema 19, *2004 Anno Internazionale del Riso*
a cura di C. Brusa - pagine 108
- Geotema 20, *Parchi letterari e professionalità geografica: il territorio tra trasfigurazione e trasposizione utilitaristica*
a cura di P. Persi - pagine 144
- Geotema 21, *Orizzonti spirituali e itinerari terrestri*
a cura di G. Galliano - pagine 140



geotema

In questo numero

G. Galliano

Orizzonti spirituali e itinerari terrestri

M. Introvigne

La "guerra al terrorismo": scontro di civiltà o guerra civile islamica?

H. El Ghissassi

Lettre ouverte: pour un islam libéré des archaïsmes

P. Careggio, G. Cusimano, D. Santus

Yerushalaim, Al-Kuds, Gerusalemme: città tre volte santa

G. Amiotti

Santuari e luoghi di culto nella Tabula Peutingeriana

A. Bislenghi

Il culto itinerante di Santa Liberata, martire aquitanica

M. Malvasi

"Sotto il Monte Giovanni XXIII". Un caso di turismo religioso

G. Rocca

Luoghi, itinerari e assetti spaziali nella vita di una comunità religiosa.

Il caso dell'Ordine Somasco

N. Varani

Etnie e Religioni nel quadro geopolitico della nuova Nigeria

M. Azzari, L. Cassi, M. Meini, V. Santini

Santi e nomi di luogo in Toscana: prime riflessioni

F. Cantaluppi

Sulle orme di Gandhi: ASSEFA e l'India

G. Andreotti

Geografia umana e religione: domini non più comparabili

R.-Ch. Gatti

Per una geografia del religioso